

BYZANTINISCHE FORSCHUNGEN

Internationale Zeitschrift für
Byzantinistik

herausgegeben

von

WALTER E. KAEGLI, Jr.

BAND XXIX



VERLAG ADOLF M. HAKKERT - AMSTERDAM
2007

VIII^e SYMPOSION BYZANTINON

L'Église dans le monde byzantin de la IV^e croisade (1204)
à la chute de Constantinople (1453)

Strasbourg, 7, 8 et 9 novembre 2002

Textes réunis par

Astérios Argiriou, Catherine Otten-Froux et Pierre Racine

avec le concours de Guillaume Saint-Guillain

Avec le soutien du Ministère grec de la Culture,
du Conseil général du Bas-Rhin,
de l'Université Marc Bloch de Strasbourg,
de l'Association des amis des Universités de Strasbourg
et du Centre National de la Recherche Scientifique



VERLAG ADOLF M. HAKKERT - AMSTERDAM
2007

**ABRÉVIATIONS DES TITRES DE REVUES
ET DE COLLECTIONS**

<i>BF</i>	<i>Byzantinische Forschungen</i>
<i>BNJ</i>	<i>Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher</i>
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>CFHB</i>	<i>Corpus fontium historiae Byzantinae</i>
<i>CSHB</i>	<i>Corpus scriptorum historiae Byzantinae</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>RÉB</i>	<i>Revue des études byzantines</i>
<i>TM</i>	<i>Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Travaux et mémoires</i>
<i>VV</i>	<i>Vizantijskij Vremennik</i>

ISBN 90-256-0619-9
90-256-1224-5

PRÉFACE

Astérios Argyriou

« Strasbourg, carrefour de l'Europe aux limites orientales de la France, point capital à la charnière des pays latins et germaniques, siège d'une Université et d'Instituts d'Histoire ouverts à toutes les recherches, ne pourrait être qu'un lieu privilégié de rencontres et un actif centre d'études sur les relations entre l'Orient et l'Occident, donc sur la civilisation byzantine et sur ce que nous lui devons. De fait, notre discipline y a toujours tenu sa place depuis que Charles Diehl y naissait, il y a juste cent dix ans. Aussi est-ce une joie pour nous d'accueillir des spécialistes des problèmes historiques propres aux pays du Sud-Est européen et du Proche-Orient. Et ce bonheur est d'autant plus grand que nous recevons aujourd'hui tant d'amis, dont certains furent nos maîtres. Et il est bien vrai que ce Symposium entend constituer d'abord une réunion d'amis intéressés aux progrès des études byzantines et aux perspectives qui en découlent ».

Chères et chers collègues,

c'est par ces propos que le regretté Freddy Thiriet accueillait les participants au I^{er} Symposium Byzantinon de Strasbourg, réunis dans cette même salle du 30 septembre au 4 octobre 1969. Trente-trois ans se sont écoulés depuis lors. Trente-trois, le chiffre symbolique d'une vie humaine ou, plus exactement, d'une génération. Et j'ai un souvenir encore vivant de certains visages qui, à l'époque, me faisaient frissonner et rêver à la fois : Georges Ostrogorsky, Mihaï Berza, Herbert Hunger, Endre von Ivanka, Johannes Irmscher, Giuseppe

Chiro, Iôannès Karayannopoulos pour ne citer que les noms des savants byzantinistes aujourd'hui disparus. Notre ami à tous, le professeur Freddy Thiriet, nous a quitté, lui aussi, après nous avoir accueillis une dernière fois en 1984, lors de notre quatrième rencontre strasbourgeoise. Mais nous avons voulu continuer l'entreprise ainsi commencée. Après les quatre rencontres organisées par Freddy Thiriet, voilà que nous en sommes arrivés cette année au VIII^e Symposion Byzantinon de Strasbourg. Nous évoquons la mémoire du fondateur de nos Symposia, dont la disparition se situe au milieu du chemin parcouru jusqu'à présent, parce que nous souhaitons justement souligner ce fait. Nous nous retrouvons donc aujourd'hui dans cette même salle et toujours « en une réunion d'amis intéressés aux progrès des études byzantines et aux perspectives qui en découlent ». Aussi, soyez les bienvenus, en amis, les uns pour la huitième fois, certains autres pour la première. Mes deux collègues, Pierre Racine et Catherine Otten, se joignent à moi pour vous exprimer du fond du cœur tous nos remerciements : votre prompt réponse à notre invitation nous honore, de même que votre présence nous remplit de joie.

Nos rencontres n'ont jamais été des réunions nombreuses ; d'ailleurs, nos finances ne l'auraient guère permis. Une trentaine de byzantinistes tout au plus, venus de diverses universités françaises et des pays de toute l'Europe, parfois même du Proche-Orient ou des lointaines Amériques ; des collègues désireux de se revoir, d'échanger les résultats de leurs recherches et d'en débattre avec délectation et en toute amitié sur le thème propre à chaque rencontre. Celui-ci, généralement vaste et ambitieux, s'est toujours fort bien prêté à des exposés pertinents et à des discussions franches et constructives. Devenus très tôt une manifestation scientifique quinquennale attendue par tous avec une certaine impatience, nos Symposia Byzantina ont eu aussi la chance et le privilège de voir leurs *Actes* régulièrement édités, et toujours dans la même publication, la revue internationale *Byzantinische Forschungen*, publiée à Amsterdam, grâce à l'amitié de son éditeur, le regretté Adolf Hakkert, qui nous honorait toujours de sa présence, tant était grand son intérêt pour nos travaux.

En mémoire donc d'Adolf Hakkert, je me permets de rappeler ici les sept Symposia Byzantina déjà publiés, l'année de réalisation de chacun d'eux, le thème général étudié, ainsi que la date de publication des *Actes* et le volume correspondant dans les *Byzantinische Forschungen* :

- I^{er} Symposion Byzantinon (1969) : *Le XIII^e siècle byzantin de 1204 à 1282* (BF IV, 1972).
- II^e Symposion Byzantinon (1973) : *Les îles dans l'Empire byzantin, V^e – XV^e siècles* (BF V, 1977).
- III^e Symposion Byzantinon (1977) : *Mouvements de population et problèmes de colonisation en Romanie gréco-byzantine du X^e au XIII^e siècles* (BF VII, 1979).
- IV^e Symposion Byzantinon (1982) : *Culture et Société en Romanie byzantine au XV^e siècle* (BF XI, 1987).
- V^e Symposion Byzantinon (1987) : *Byzance après Byzance* (BF XVIII, 1991).
- VI^e Symposion Byzantinon (1992) : *Byzance et l'Europe* (BF XXII, 1996).
- VII^e Symposion Byzantinon (1997) : *Byzance et l'Asie* (BF XXV, 1999).

Le thème général de notre VIII^e Symposion Byzantinon, *L'Église dans le monde byzantin de la 4^e Croisade (1204) à la chute de Constantinople (1453)*, est certainement plus vaste que les précédents, puisqu'il couvre deux siècles et demi de la vie de l'Église, une vie tumultueuse, difficile et riche à tout point de vue. Les conquêtes des Croisés et des Turcs en premier lieu, l'établissement des États bulgare et serbe indépendants sur le sol balkanique en

second lieu, avaient à la fois rétréci et morcelé le territoire byzantin. L'Église subissait certes le contrecoup de cette situation territoriale. Durant la période de l'empire franc de Constantinople (1204-1261), un patriarche latin avait été installé dans la capitale et le patriarcat orthodoxe avait dû se réfugier à Nicée. Les autres patriarchats orientaux ainsi qu'un grand nombre de métropoles, d'archevêchés et d'évêchés connaissaient le même sort, mais pour de périodes beaucoup plus longues. D'autre part, l'érection des Églises bulgare (1235) et serbe (1346) en patriarchats indépendants ou bien la reconnaissance de l'autonomie de certaines autres Églises comme, par exemple, la métropole d'Ochrid, ébranlèrent l'œcuménicité du patriarcat de Constantinople et entamèrent sérieusement son autorité. En même temps cependant, les liens avec l'Église de Russie devenaient plus étroits, alors que de nouvelles métropoles étaient créées çà et là, comme, par exemple, celles d'Hungrovalachie (1359) et de Moldovalachie (1390). Les catalogues diocésains de l'époque, les *Taktika*, font état des changements fréquents et importants dans l'organisation administrative et juridictionnelle de l'Église orthodoxe. Certes, le pouvoir spirituel du patriarche œcuménique demeure intact et croît même en prestige, mais son pouvoir temporel, juridictionnel et administratif lui est contesté, voire, par endroits et pour certains laps de temps, confisqué. Cette situation provoqua une grande activité juridique et une réflexion ecclésiologique intense. Par exemple, il n'est pas sans intérêt de constater que les *Recueils des canons* les plus importants (*Nomokanon*, *Syntagma kanonon*, etc.), ainsi que leurs commentaires ou leurs paraphrases et leurs traductions furent produits à cette époque : *Nomokanon* de Théodore Bestès, Constantinople 1090 ; *Syntagma* de Matthieu Blastarès, Thessalonique 1135 ; *Nomokanon* de Zônaras, Constantinople vers 1158 ; *Nomokanon* de Théodore Balsamôn, Constantinople entre 1175 et 1196 ; *Hexabiblos* de Constantin Harménopoulos, Thessalonique vers 1345. Aux XIII^e et XIV^e siècles, le droit canonique byzantin, traduit dans les langues slaves, sera introduit et adopté également par les Églises serbe, bulgare et russe ; son influence y sera prédominante pour l'élaboration du droit civil et ecclésiastique. Parallèlement se développe une réflexion ecclésiologique intense, inspirée par la situation politique,

puisqu'elle s'interroge sur l'œcuménicité de l'Église de Constantinople en rapport avec l'universalité de l'Empire, sur les relations entre le pouvoir temporel réel de l'Église et son rayonnement spirituel, réflexion qui débouche sur une spiritualité profonde nourrie de théologie hésychaste.

Les frontières rétrécies, le territoire morcelé, les forces économiques et militaires affaiblies, Byzance doit faire face à des ennemis nombreux et redoutables qui convoitent et se disputent son territoire et menacent son existence même. Devant le danger des Croisés et des États chrétiens occidentaux en général, le pouvoir impérial cherche à obtenir l'aide militaire des Turcs, auprès desquels il va recruter ses mercenaires et avec lesquels il conclura bon nombre d'alliances matrimoniales, politiques et militaires. Mais les Turcs musulmans s'avèrent un ennemi redoutable qui pénètre de plus en plus profondément sur le territoire byzantin de l'Asie Mineure et des Balkans et réduit les populations chrétiennes à la soumission. L'Église, qui entend suivre la politique d'alliance de l'Empire, doit aussi s'intéresser à réconforter dans ses malheurs la population orthodoxe, à raffermir sa foi ébranlée, à répondre à son questionnement angoissé. La littérature de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'islam produite à cette époque est très éloquente à ce sujet, de même qu'elle constitue la production littéraire la plus intéressante dans ce domaine de toute la période byzantine. En effet, si l'on excepte les textes de Nicéas de Byzance rédigés au X^e siècle, les pièces anti-islamiques les plus volumineuses et les plus remarquables du point de vue de leur écriture aussi bien que de leur contenu sont produites à cette époque de détresse. Parallèlement, la littérature homilétique est très préoccupée par les conversions à l'islam, l'altération des mœurs, la réflexion à mener sur le sens à donner à l'histoire devant les malheurs qui frappent les chrétiens orthodoxes.

Aux yeux du pouvoir politique byzantin aussi le danger turc était toujours grand pour l'intégrité et la survie de l'Empire. Et pour pouvoir y faire face, l'aide des États chrétiens occidentaux s'avérait indispensable. La politique d'alliance avec ces derniers et les projets de « ré-union » des deux Églises, séparées en 1054 suite au grand schisme, constituaient un souci permanent et majeur pour tous les

empereurs. Les voyages en Occident de Jean V (1366, 1369) et de Manuel II Palaiologos (1399-1402), la conversion même de Jean V à la foi catholique, l'union des Églises proclamée à deux reprises, au concile de Lyon (1274) et à celui de Florence (1439), ne visaient qu'à l'obtention d'une aide militaire occidentale afin de contrer le danger turc. Mais l'union des Églises recherchée ou obtenue pour des raisons politiques, même si elle aboutissait à un accord de surface de la part de la hiérarchie, butait sur l'opposition des théologiens et l'hostilité des moines et du peuple. Aussi toutes les tentatives d'union seront-elles rejetées par ces derniers. Et tandis que les textes pamphlétaires populaires contre les hérésies latines font recette, la théologie byzantine produit des pièces remarquables sur la procession du Saint-Esprit et la primauté du pape, c'est-à-dire sur la théologie trinitaire et sur l'ecclésiologie. La théologie palamiste sur les énergies divines ouvrait des horizons de réflexion nouvelle, au moment justement où la théologie thomiste et la scolastique gagnaient également du terrain à Byzance.

Somme toute, la situation intellectuelle et artistique de l'Empire marque un contraste complet avec sa situation politique et territoriale. En effet, la renaissance culturelle commencée à l'époque de la dynastie macédonienne connaît sous les Palaiologoi un développement bien plus grand, dans tous les domaines. Dans le domaine intellectuel, courant platonicien et courant aristotélicien se développent avec un bonheur égal. Sur le plan théologique, l'introduction à Byzance au XIV^e siècle de la pensée de saint Thomas d'Aquin et de la théologie scolastique était grandement facilitée par la familiarité des Byzantins avec le système philosophique et les catégories d'Aristote. De l'autre côté, la tradition platonicienne et néoplatonicienne, sur laquelle venait se greffer la riche expérience du monachisme oriental, débouchait sur la pensée théologique et le vécu spirituel du mouvement hésychaste. Celui-ci était né au Mont Athos, le centre de prière, de vie spirituelle, de pensée théologique et de création artistique le plus important de l'orthodoxie à cette époque. Et c'est de la Montagne Sainte que ce bouillonnement de vie intellectuelle, spirituelle et artistique se répandra sur l'ensemble du monde orthodoxe, du monde orthodoxe slave notamment, où il

s'épanouira et s'exprimera sous diverses formes. L'hésychasme, ou palamisme, constitue le mouvement de pensée et d'expérience religieuses prédominant durant toute cette période. Le principe de Grégoire Palamas relatif aux énergies divines ouvrait des voies nouvelles à la réflexion sur les trois personnes divines, à la doctrine christologique, pneumatologique et triadologique. Le principe hésychaste de la déification de l'homme et de son union mystique avec Dieu offrait à la doctrine de la rédemption, à la perception de l'Église, corps mystique du Christ, et à l'expérience liturgique et eucharistique de ce corps une autre dimension et des perspectives de développement nouvelles.

Mais la renaissance concerne tous les domaines des lettres et des arts au sein de l'Église. Il en est ainsi tout particulièrement de l'art iconographique. Si au XV^e siècle, peut-être même plus tôt, les icônes exécutées dans les régions proches de l'Italie dénotent une influence certaine de la renaissance italienne quant à la composition d'ensemble, au mouvement et à l'expressivité des personnages, les régions continentales et orientales subiront l'influence de l'école crétoise. Prenant son point d'encrage au mont Athos, le style de cette école se propagera dans tout le monde slave où l'iconographie connaîtra une période de création particulièrement riche et de grande qualité artistique.

Un colloque de deux jours et demi ne saurait certes couvrir toute cette longue période ni l'ensemble de ses problématiques. Faudrait-il cependant rappeler que nos rencontres nous ont déjà donné l'occasion de nous pencher sur le XIII^e ou le XV^e siècle, sur les rapports de Byzance avec l'Asie ou avec l'Europe, sur tel ou tel problème particulier ? La trentaine de contributions qui figure au programme couvre néanmoins l'ensemble du thème général du Symposium et examine de très près certaines questions particulières. L'appartenance à des universités occidentales de la majorité des collègues explique peut-être que la moitié des communications porte sur les rapports entre Byzance et l'Occident latin, étudiés pratiquement sous tous leurs

aspects : divergences doctrinales, tentatives d'union des Églises et leur échec, questions de juridiction et d'administration des biens à l'intérieur de l'Empire, interférences culturelles, etc. Mais les problèmes internes de l'Église et les relations de celle-ci avec les autres Églises orthodoxes ou orientales ne nous ont pas laissés indifférents. Il en va de même des rapports de l'Église avec l'islam et davantage encore de l'activité et de la création artistiques de l'époque. Les domaines les moins représentés sont ceux de la création intellectuelle, théologique et spirituelle de l'Église ou encore celui de la réflexion ecclésiologique et de la production d'ouvrages canoniques, sans doute, parce que notre Symposium est une rencontre d'historiens et non pas de théologiens, de philosophes ou de juristes. Souhaitons toutefois que l'occasion nous soit donnée d'y revenir.

Avant de vous céder la parole pour la communication de vos savantes contributions, permettez-moi, chères et chers collègues, d'une part, de vous présenter les excuses et les regrets de certains de nos collègues qui, tout en figurant au programme, ne se trouvent pas parmi nous, des raisons familiales, professionnelles et autres les ayant empêchés, au dernier moment, de faire le déplacement ; d'autre part, d'exprimer nos remerciements les plus sincères à tous ceux qui, grâce à leur concours financier ont rendu possible cette manifestation scientifique. Je dois citer tout d'abord le Ministère grec de la Culture, le Conseil général du Bas-Rhin, l'Association des amis des Universités de Strasbourg et le CNRS ; ensuite les diverses instances de l'Université Marc Bloch : le Conseil scientifique de l'Université, la Faculté des Sciences historiques, l'UMR 7044, l'Institut d'Études médiévales.

« Il faut de l'argent et sans argent on ne peut rien faire » disait autrefois Démosthène. Il avait sans doute raison. On pourrait cependant faire remarquer que, si l'argent est nécessaire, pour réaliser les œuvres nobles il faut aussi du cœur. Et ce cœur fut celui de notre collègue Catherine Otten, qui a contribué de façon déterminante à la réalisation de notre VIII^e Symposium Byzantinon. C'est à elle, à son

sens de l'organisation, à son enthousiasme, au travail fourni et aux sacrifices consentis que nous devons la réussite de notre manifestation. C'est donc à notre collègue Catherine Otten que j'adresse, en notre nom à tous, les remerciements les plus chaleureux.

Astérios Argyriou
Université Marc Bloch,
Strasbourg

ATTITUDE DE QUELQUES INTELLECTUELS DE THESSALONIQUE FACE À L'ISLAM

Astérios Argyriou

De récents travaux ont jeté un éclairage nouveau sur l'attitude religieuse des Byzantins face à l'islam au cours de la dernière période de la vie de l'Empire byzantin. Nous pensons en particulier aux travaux de Michel Balivet¹, Alain Ducellier² et Basile G. Spiridonakis³. Pour notre part, nous voudrions profiter de l'édition, également récente, des écrits de quelques intellectuels de Thessalonique afin d'étudier l'attitude de ceux-ci face à l'islam ainsi que certains problèmes particuliers des rapports entre chrétiens et musulmans. Nous allons nous intéresser, dans l'ordre chronologique, à trois auteurs ecclésiastiques : Isidore Glabas, Syméon de Thessalonique et Macaire Makrès⁴. Notre étude sera nécessairement succincte ; elle portera sur un ensemble de douze textes rédigés entre

1. D'abord sa thèse de doctorat d'État : M. Balivet, *De Byzance aux Ottomans : attitudes de conciliation et comportements supraconfessionnels*, en trois volumes, soutenue devant l'Université des sciences humaines de Strasbourg, en 1992 ; puis Id., *Romanie byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul 1994.

2. A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge, VII^e-XV^e siècle*, Paris 1996. Pour notre sujet, voir notamment la troisième partie, p. 327-442.

3. B. G. Spiridonakis, *Greco, Occidentaux et Turcs de 1054 à 1453 : quatre siècles d'histoire des relations internationales*, Thessalonique 1990.

4. Par ailleurs, la contribution de notre collègue E. Trapp dans le présent volume porte sur le même sujet qu'il examine d'une manière plus générale.

1380 et 1422, une période de quarante ans durant laquelle la ville de Thessalonique et l'Empire connaissent de grandes difficultés et des bouleversements de toutes sortes. Nous allons tout d'abord voir le contenu des textes en question, puis essayer d'en tirer quelques conclusions concernant notre sujet.

Isidore Glabas (1342-1396) fut un prélat fort cultivé, attaché au courant hésychaste. Sa charge ecclésiastique à la tête de la métropole de Thessalonique (1380-1396) fut tout aussi mouvementée que l'époque à laquelle il l'exerça. Son œuvre conservée est maintenant éditée dans son intégralité grâce à la diligence du professeur Bénizélos Christophoridès, qui lui a également consacré une étude remarquable⁵. Notre attention portera sur trois homélies dites circonstanciées⁶.

La première fut prononcée le jour de l'intronisation d'Isidore au siège thessalonicien, dans l'été 1380⁷. Après une analyse lucide, objective et courageuse des raisons qui avaient conduit au déclenchement du mouvement des Zélotes (1342-1347) dont les

5. B. Ch. Christophoridès, 'Ο ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ἰσιδῶρος Γλαβᾶς καὶ τὰ κοινωνικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς του, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 29 (1988), p. 516-592; Isidore Glabas, *Homélies*, I, éd. B. Ch. Christophoridès, *Ἰσιδώρου Γλαβᾶ, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Ὁμιλίαι*, Thessalonique 1992 [*Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα Θεολογίας*, 1, Παράρτημα 6]; II, éd. B. Ch. Christophoridès et P. Pournaras, *Ἰσιδώρου Γλαβᾶ, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Ὁμιλίαι*, Thessalonique 1996.

6. Isidore Glabas, *Homélies circonstanciées*, éd. B. Ch. Christophoridès, *Ἰσιδώρου Γλαβᾶ Περιστασιακὲς ὁμιλίαι, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 32 (1982), Παράρτημα 26, p. 519-592. Nous laissons de côté l'homélie consacrée à sa vie et ses luttes qui contient de nombreux renseignements sur l'islam mais qui a été rédigée dans une autre perspective.

7. Isidore Glabas, *Homélie sur l'union spirituelle et contre ceux qui contractent des liens matrimoniaux avec les infidèles, prononcée le jour de son intronisation* (Ὁμιλία περὶ ἐνώσεως πνευματικῆς καὶ κατὰ τῶν συγγενικῶν τρόπῳ συναπτομένων τοῖς ἀσεβέσι, ῥηθεῖσα πρώτη μετὰ τὴν εἰς Θεσσαλονίκην εἰσέλευσιν), éd. B. Ch. Christophoridès, *Ἰσιδώρου Γλαβᾶ Περιστασιακὲς ὁμιλίαι*, cité *supra* n. 6, p. 37-43, ici p. 42-43.

séquelles étaient encore apparentes, le nouveau prélat adresse aux Thessaloniciens un appel vibrant en faveur de l'unité et de la fraternité dans une administration saine et juste des affaires de la cité. Or il est du moins curieux de voir qu'à la fin de cette homélie le prélat interpelle tout à coup son auditoire au sujet d'un problème dont il vient de prendre connaissance et qu'il estime gravissime. « Je laisse de côté, dit-il, toutes les autres choses qui contribuent à nous éloigner de Dieu afin d'attirer votre attention sur une seule, le fait que certains d'entre vous, de leur propre gré et de manière très nuisible, se frottent aux infidèles et se lient à eux par les liens du mariage ». Pourrait-on considérer un tel acte comme mineur? La communion avec les infidèles entraîne, de toute évidence, notre éloignement de Dieu. Car, si nous faisons de l'ennemi de Dieu un membre de notre corps, il est évident que nous renonçons à Dieu à qui nous sommes unis, qui est notre tête et dont nous sommes les membres. Dès lors, quel secours pourrions-nous attendre de Dieu, si par un tel acte nous nous éloignons de Lui et Lui de nous?

Dis-moi, pour quelle raison as-tu décidé de contracter de tels liens avec l'infidèle? Pour l'acquisition des richesses et de la gloire? Mais à quoi te serviront cette richesse et cette gloire vaines, lorsque tu auras trahi ta foi en accordant à ces choses périssables plus de valeur qu'à Dieu?

Les chrétiens doivent verser leur sang pour le Seigneur du monde, qui, le premier, versa son sang pour nous. On peut comprendre les infidèles qui demeurent attachés à ce qu'ils croient être le bien, alors même qu'il s'agit en fait du mal. On peut très bien les comprendre, car, même si leurs croyances sont condamnables et les entraînent à l'enfer éternel, les infidèles sont convaincus du bien fondé de celles-ci et n'accepteront jamais d'abandonner leur foi, léguée par leurs ancêtres. Mais comment ne pas considérer comme plus impie que les impies, comme plus digne de l'enfer qu'eux le chrétien qui, de son propre gré, en pleine connaissance de cause et afin d'obtenir quelques biens éphémères, transgresse les lois fondamentales de sa foi et renonce à sa communion avec Dieu? Le chrétien qui mise sur ces avantages matériels aléatoires fait un très mauvais calcul, car c'est une damnation éternelle certaine qu'il obtient de la sorte.

Cette première admonition ne semble pas avoir porté les résultats souhaités. Isidore revient donc à la charge dans une seconde homélie⁸, prononcée peu de temps après la première.

« Il y a peu de temps, dit-il, je vous avais parlé de la communion infâme avec les infidèles et de vos accointances avec eux. Je vous avais montré alors combien ces liens sont nuisibles, étrangers à la foi chrétienne et haïs de Dieu. Je vais vous en reparler aujourd'hui et n'aurai de cesse de le faire tant que mon troupeau sera dévasté par une telle maladie ». L'homme doté d'intelligence n'ignore certes pas que quiconque ne demeure pas attaché à la doctrine chrétienne, ne proclame pas en paroles et en actes le Christ, ne respecte pas la tradition vécue de notre foi orthodoxe, il devient étranger à Dieu. Or quiconque est étranger à Dieu, il est nécessairement son ennemi. De même, celui qui s'unit à l'ennemi de Dieu devient tout autant un étranger et un ennemi de Dieu. Et Isidore de développer deux nouveaux arguments afin de convaincre son auditoire.

Les chrétiens sont unis entre eux et avec le Christ au point d'en former une seule communauté et un seul corps. La première chose qui scelle cette union, c'est le sacrement du baptême par lequel nous devenons des frères entre nous et avec le Christ, le premier des baptisés. La seconde chose qui nous lie et nous unit, c'est notre participation au saint sacrement du corps et du sang du Christ. Celui qui n'a pas reçu le baptême et qui diffame les saints sacrements, celui-là est rejeté par Dieu et ne peut faire partie de la communauté chrétienne. Mais qui plus que les infidèles formule des blasphèmes contre les saints sacrements ? Si donc nous rentrons en communion avec ces blasphémateurs volontairement, ne devenons-nous pas les complices de leurs blasphèmes ?

D'autre part, nous manifestons une grande vénération pour le saint calice et nous prenons grand soin que celui-ci ne soit pas souillé.

8. Isidore Glabas, *Autre homélie contre ceux qui contractent des mariages illicites avec les infidèles* (Ἐτέρα ὁμιλία κατὰ τῶν ἀθέσμως ἐνομένων τοῖς ἀσεβέσι), éd. B. Ch. Christophoridès, Ἰσιδώρου Γλαβᾶ Περιστασιακὲς ὁμιλίαι, p. 45-50.

Nous rejetons et condamnons comme impie quiconque déshonore ou souille le saint calice. Dès lors, comment se fait-il que nous ne sommes pas emplis de frayeur en voyant les infidèles piétiner de la sorte un chrétien qui a reçu le corps et le sang du Christ et qui est un récipient de Dieu beaucoup plus précieux que tout calice même fait d'or ou d'une quelconque matière précieuse ? La femme chrétienne qui s'unit à l'infidèle commet un péché beaucoup plus grave que si elle avait jeté aux pieds des infidèles le saint calice pour qu'ils le piétinent. Ce péché suffit, à lui seul, pour causer notre asservissement aux infidèles et les souffrances qu'ils nous infligent.

Aussi, le prélat adresse une prière insistante aux hommes et aux femmes qui ont contracté de tels mariages illicites et horribles ; il leur demande de rompre ces mariages, de s'abstenir désormais de toute relation avec les infidèles, de chercher à laver leur âme de cette souillure avec les larmes d'un repentir sincère. Le Dieu de la miséricorde leur pardonnera sûrement. Quant à ceux et à celles qui ne voudront pas se conformer à ses conseils, le prélat fera tout ce qui est en son pouvoir pour que leur mariage soit dissous.

Quelque cinq ans plus tard, dans une homélie prononcée le 28 février 1385, Isidore Glabas aborde un autre sujet, celui du *paidomazōma* (παιδομάζωμα), c'est-à-dire du *devsirmé*, de la levée des enfants chrétiens par les Turcs. L'homélie⁹, divisée en deux parties, est tout entière consacrée à ce thème. Nous tâcherons de rapporter l'essentiel des propos du prélat, car il s'agit du premier témoignage écrit que nous ayons en grec sur cette question. Le texte ne nous donne certes pas de renseignements précis sur le *devsirmé* lui-même, mais il reflète remarquablement bien les sentiments des chrétiens devant cet impôt de sang.

Le prélat venait d'être informé du terrible malheur qui, subitement, frappait son troupeau. La profonde tristesse lui lie la

9. Isidore Glabas, *Homélie sur la levée des enfants ordonnée par le sultan et sur le jugement dernier* (Ὁμιλία περὶ τῆς ἀρπαγῆς τῶν παίδων κατὰ τὸ τοῦ ἀμνηρᾶ ἐπίταγμα καὶ περὶ τῆς μελλούσης κρίσεως), éd. B. Ch. Christophoridès, Ἰσιδώρου Γλαβᾶ Περιστασιακὲς ὁμιλίαι, p. 61-67, en particulier p. 61-63.

langue, obscurcit son esprit, remplit ses yeux de larmes, dit-il. Et de se demander : « Quelle pourrait bien être la souffrance d'un être humain lorsque le fils, qu'il a mis au monde, qu'il a élevé, pour qui il a dû verser beaucoup de larmes, à qui il a souhaité tout le bonheur du monde, lorsque ce fils lui est arraché soudainement par des mains étrangères afin de le contraindre à vivre désormais selon des mœurs étrangères, à porter un costume et à parler une langue barbares, à être élevé dans une impiété nauséabonde ? Comment serait-il possible de consoler le père frappé d'un tel malheur ? Par ailleurs, sur qui doit-on se lamenter davantage, sur le père ou sur le fils » ?

Le père vient de perdre le soutien de sa vieillesse, la lumière de ses yeux, celui qui l'aurait accompagné jusqu'à la tombe avec tous les honneurs et selon nos coutumes, le fruit qu'il espérait offrir à Dieu et qui est offert maintenant au Diable pour accomplir les œuvres du Diable.

Le fils, d'homme libre qu'il était, le voilà devenu un esclave ; ayant été déchu de sa noblesse, le voilà obligé à embrasser les mœurs barbares ; les caresses de ses parents sont remplacées par la cruauté des Barbares ; alors qu'il fréquentait les saints lieux du culte et des maîtres pieux, il doit désormais apprendre à tuer ses compatriotes jour et nuit ; destiné à servir les sanctuaires de Dieu, il devient le serviteur de ces chiens et de ces sauvages ; habitué à une vie confortable, il va en connaître une autre remplie d'épreuves dures et de souffrances atroces ; et le plus important, séparé de Dieu, il est livré au Diable et à l'enfer éternel.

En effet, de telles souffrances aucun être humain ne saurait les supporter, même s'il était doté d'un comportement animal, même s'il était fait de pierre, de fer ou d'une matière encore plus dure.

« Alors que faire pour en être épargné ? », demande le prélat. Et de répondre : « Retourner vraiment à Dieu, nous libérer du péché, purifier notre âme ». Si l'éloignement de Dieu est la cause de tous nos malheurs, le retour à Dieu sera sûrement source de grands bienfaits. « Retournons donc à Dieu de toute notre âme, haïssons le péché, aimons les lois du Christ afin que nos enfants puissent échapper aux mains des infidèles et que notre tristesse se change en joie ». Et le prélat de proposer, dans la seconde partie de son homélie, « une

méditation sur le Jugement dernier », la voie, selon lui, la plus sûre conduisant à la proximité de Dieu.

Pour avoir une idée plus complète sur l'attitude d'Isidore face à l'islam, nous devons ajouter enfin que le prélat, engagé activement dans la vie de la cité, semblait se résoudre à l'occupation de celle-ci par les Turcs. Il s'était rendu personnellement à la cours du sultan afin d'obtenir davantage de « privilèges » et se flatte même du succès de sa mission. D'autre part, Isidore est le seul, parmi les trois auteurs que nous étudions, à attribuer si clairement à leurs péchés les malheurs endurés par les chrétiens.

Syméon est né à Constantinople où il a reçu sa formation presque exclusivement théologique et où il a vécu la vie monastique au monastère de Xanthopouloi jusqu'à son élection au siège métropolitain de Thessalonique, en 1416/1417. Il occupera ce siège sans interruption jusqu'à sa mort (1429), survenue quelques mois avant la prise définitive de la ville par les Turcs. Adeptes de la doctrine hésychaste, Syméon s'avère un théologien plutôt austère, un pasteur soucieux de son troupeau, un défenseur intransigeant de la foi chrétienne. Nous devons à Ioánnès Phoundoulès et à David Balfour l'édition récente de son œuvre, liturgique, théologique et pastorale¹⁰. Quatre écrits, théologiques et pastoraux à la fois, ont attirés notre attention, car ils nous révèlent l'attitude du prélat face à l'islam : deux lettres (*Lettre de réconfort* et *Lettre de bon conseil*) et deux opuscules de bons conseils (*Symbouliai*).

La *Lettre de réconfort de la foi ou contre les Agarènes* (*Ἐπιστολὴ εἰς στηριγμὸν εὐσεβείας ἥτοι κατὰ Ἀγαρηνῶν*) est un texte long (trente-cinq pages dans l'édition), une sorte de catéchisme

10. Syméon de Thessalonique, *Œuvres politico-historiques*, éd. D. Balfour, *Politico-historical Works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/7 to 1429). Critical Greek Text with Introduction and Commentary*, Vienne 1979 [Wiener Byzantinische Studien, 13] ; Id., *Œuvres théologiques*, éd. D. Balfour, *Ἀγίου Συμεὼν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17-1429), Ἔργα θεολογικά*, Thessalonique 1981 [Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 34]. On y trouvera les références de l'édition des œuvres liturgiques de Syméon par I. Phoundoulès.

doctrinal et moral à la fois¹¹ ; elle fut adressée d'abord aux chrétiens d'Orient, puis, complétée et améliorée, à tous les chrétiens. Son but est de réconforter les chrétiens dans leur foi afin de les aider à mieux résister aux attraites de la puissance et des mœurs des infidèles. Voici, de manière très succincte, les points qui intéressent notre sujet :

Les chrétiens sont le peuple saint de Dieu vivant au milieu des infidèles. Ces derniers les persécutent et les tiennent sous leur domination mais au Jour du Jugement la situation sera inversée. Aussi les chrétiens doivent-ils demeurer fermes dans leur foi, la proclamer et être prêts à mourir pour elle. Ceux qui ne croient pas que le Christ est le Fils de Dieu et Dieu, ceux-là sont des anti-christs. Aucun des chrétiens ne doit s'égarer en voyant les infidèles obtenir des succès, vivre dans l'aisance et la débauche, être leur maîtres et les maltraiter. Au contraire, ils doivent se réjouir plutôt lorsqu'ils sont appelés à souffrir pour le Christ. La richesse du chrétien, son pouvoir et ses jouissances se situent ailleurs que dans le monde d'ici-bas.

Le prélat aborde aussi un certain nombre de questions d'ordre moral ou de pratique chrétienne. La question du mariage et de la chasteté y occupe trois pages : les chrétiens qui ont choisi la vie de chasteté doivent s'y tenir avec la plus grande rigueur, sans s'en écarter aucunement ; quant à ceux qui ont opté pour le mariage, qu'ils sachent que l'union d'un homme et d'une femme est bénie par Dieu ; par contre, la polygamie des infidèles est contraire à la volonté divine, elle est licence, libertinage, péché. Il ne faut donc ni envier ni chercher à imiter la vie dissolue des ennemis de Dieu.

La *Lettre de bon conseil ou sur le repentir* (Ἐπιστολή προτρεπτική ἥτοι περὶ μετανοίας)¹² est plus brève que la précédente (vingt-cinq pages), mais elle présente un intérêt plus grand pour notre

11. Syméon de Thessalonique, *Lettre de réconfort de la foi ou contre les Agarènes* éd. D. Balfour, Ἀγίου Συμεὼν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17-1429), Ἔργα θεολογικά, cité supra n. 10, p. 109-137, n° B2.

12. Syméon de Thessalonique, *Lettre de bon conseil ou sur le repentir*, éd. D. Balfour, Ἀγίου Συμεὼν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17-1429), Ἔργα θεολογικά, p. 81-108, n° B1.

sujet. Elle nous livre la réflexion de Syméon sur les malheurs des chrétiens, réflexion qui préfigure celle de Macaire Makrès.

À notre époque, dit le prélat, le Diable a reçu toute liberté pour persécuter les chrétiens afin que la solidité de leur foi soit mise à l'épreuve. Dieu nous a laissés à la merci de nos ennemis qui nous persécutent, nous soumettent à leur pouvoir tyrannique et nous infligent mille souffrances. Or les chrétiens d'aujourd'hui semblent oublier Dieu et n'aspirent qu'aux richesses matérielles ; ils se comportent de la même manière que les infidèles et oublient les lois du Christ. Il y a des chrétiens qui, pour s'acquérir des biens matériels trahissent d'autres chrétiens ainsi que leur foi. Ils envient la gloire des infidèles la considérant comme une chose importante et ils aimeraient être comme eux. Il existe même des chrétiens qui abandonnent la foi chrétienne et embrassent celle des infidèles afin d'obtenir de la gloire, de l'importance, des biens matériels, des habits, le droit de monter sur un cheval ou d'assouvir leurs passions charnelles. Or toutes ces choses sont périssables et sans aucune valeur devant la vie éternelle.

En fait, quelles sont les choses qui tourmentent notre esprit ? La richesse et la gloire des infidèles ? Mais ce ne sont là que des choses éphémères. Le fait qu'ils soient nos maîtres, nous maltraitent et nous nuisent ? Mais ils tiennent leur pouvoir du Diable dont ils sont l'instrument. Les infidèles sont des athées ; ils ne savent pas ce qu'est Dieu puisqu'ils nient la divinité du Christ. Si nous sommes soumis aux infidèles, c'est parce que nous avons livré nos âmes au pouvoir du Diable. La voie de notre salut passe par le repentir et le retour à Dieu.

Les deux *Opuscules de bons conseils* (Συμβουλία καὶ εὐχὴ τοῖς ἱσταμένοις πιστῶς ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ τοῖς ἐναντίως ἔχουσιν ἐπιτίμησις et Συμβουλία ὁμοίως περὶ τοῦ ἵστασθαι ὑπὲρ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς πατρίδος καὶ κατὰ τῶν φρονούντων τὰ ὑπὲρ τῶν ἀσεβῶν ἐπιτίμησις)¹³ sont des textes courts mais denses et profonds,

13. Syméon de Thessalonique, *Bons conseils et prière pour ceux qui défendent fidèlement la patrie et reproches à ceux qui pensent le contraire* (Συμβουλία καὶ εὐχὴ τοῖς ἱσταμένοις πιστῶς ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ τοῖς ἐναντίως ἔχουσιν ἐπιτίμησις), éd. D. Balfour, *Politico-historical Works of Symeon*, cité supra n. 10, p. 83-87, et Id., *Autres bons conseils en faveur de la défense du Christ et de la patrie*

malgré des phrases parfois longues et des répétitions. Ils sont adressés aux Thessaloniens assiégés et s'assignent pour objectif de les affermir dans leur foi et dans leur détermination à défendre la ville jusqu'à la mort.

Dans le premier, après un bref préambule sur l'histoire du salut des hommes ou sur l'œuvre du Diable dans l'histoire, le prélat affirme que ces temps derniers, le Diable, pour livrer sa bataille ultime, a dressé contre les chrétiens et contre Dieu leur pire ennemi, la nation impie, athée et scélérate des Agarènes, qui se complaisent aux œuvres de Satan et se comportent de la même manière que lui. Leur rage contre Dieu est telle qu'ils détruisent tout sur leur passage en terre chrétienne. Or, Dieu a permis cette dernière et terrible épreuve pour deux raisons : tout d'abord à cause des péchés des chrétiens, de leur éloignement de Dieu, du refroidissement de la foi dans leur cœur ; ensuite parce que Dieu veut éprouver la foi de ses fidèles serviteurs, reconnaître ceux qui resteront ses amis et ceux qui le renieront.

Autrefois, les chrétiens étaient prêts à tout sacrifier pour le Christ. De nos jours, ils sont plutôt attirés par les richesses matérielles, les plaisirs charnels, la souillure, l'impureté, la vie maudite des infidèles, leur bien-être et leur aisance éphémères. Ils envient leur débauche et leur scélératesse, sont attirés par leur libertinage bestial et n'hésitent pas à collaborer avec eux et à leur livrer d'autres chrétiens, se montrant ainsi pires ennemis du Christ que ses ennemis.

Pour nos péchés, Dieu nous aurait laissé périr tous entre les mains de nos ennemis. Il continue cependant à nous protéger parce que nous sommes les gardiens de la vraie foi. La Sainte Vierge a protégé jusqu'à présent la capitale de l'Empire et saint Dèmétrios a libéré sa ville des mains de l'ennemi après que celle-ci ait payé, par sa soumission aux infidèles, le prix de ses péchés. Depuis cette libération, les souffrances que les infidèles infligent aux Thessaloniens vont en s'accroissant. Mais, plus celles-ci

et reproches à ceux qui prennent partie pour les infidèles (Συμβουλία ὁμοίως περὶ τοῦ ἵστασθαι ὑπὲρ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς πατρίδος καὶ κατὰ τῶν φρονούντων τὰ ὑπὲρ τῶν ἀσεβῶν ἐπιτίμησις), ibid., p. 88-93.

s'accroissent, plus eux doivent rester fermes dans leur foi et dans leur conduite chrétienne. Et si le cas se présente, ils doivent aussi mourir plutôt que de livrer leur cité aux infidèles. Ceux qui parmi eux penseraient qu'ils doivent livrer la ville, ceux-là ne sont pas des chrétiens mais des apostats ; ils sont pires que le traître Judas, pires que tous les ennemis et persécuteurs du Christ et des chrétiens, les pires blasphémateurs de la sainte foi.

Son rôle de pasteur, écrit encore le prélat, est de les encourager à rester fermes dans leur foi, à défendre jusqu'à la mort leur ville, ses habitants et ses sanctuaires. Quant aux traîtres, si de tels chrétiens se manifestaient parmi eux, son devoir sera de les maudire et de les excommunier, quels que soient leur rang ou les raisons de leur acte.

Dans le second opuscule, Syméon se réjouit d'abord et se félicite de la constance, du courage et de la détermination des Thessaloniens devant les épreuves terribles qu'ils endurent. Il assure aussi ses concitoyens qu'ils obtiendront la récompense des martyrs, parce qu'ils sont prêts, eux aussi, à sacrifier leur vie afin que le nom du Christ ne soit pas blasphémé et que les chrétiens soient défendus et protégés. Ceux qui pensent le contraire sont les ennemis de Dieu et se trompent sur la valeur des biens de ce monde.

Si les chrétiens subissent de telles souffrances, c'est bien sûr, d'abord, à cause de leur péchés. Mais c'est aussi à cause de la véracité de leur foi : ils sont jaloués par Satan qui dresse contre eux les infidèles, les incitant à tout entreprendre pour les anéantir. Qu'ils ne se laissent donc pas bernier par leurs beaux discours et leurs promesses ; qu'ils méditent plutôt sur ce qui est arrivé aux chrétiens d'Orient. Le christianisme a pratiquement disparu de ces contrées-là et les quelques chrétiens qui y subsistent encore vivent dans une humiliation et une souffrance quotidiennes.

Thessalonique demeure, après la capitale de l'Empire, le bastion de la foi. Par leur lutte, ses habitants défendent certes leur cité, mais également l'Occident et les îles, et apportent aussi leur secours à la Capitale. Le prélat se dit convaincu que personne ne voudra livrer la ville aux infidèles. Mais si le cas se présentait, il jure devant Dieu que les traîtres seront excommuniés à jamais, car c'est son devoir de pasteur de cette ville qui l'y contraint.

Que les Thessaloniciens restent donc fermes dans leur foi, qu'ils la défendent et qu'ils défendent aussi leur ville avec courage et abnégation. Dieu les bénira, Il les délivrera de leurs souffrances et leur accordera le salut.

Né à Thessalonique en 1382/1383, moine au monastère d'Ivion de 1400/1401 à 1422, Macaire Makrès¹⁴ mourut le 7 janvier 1431 à Constantinople où il avait vécu les neuf dernières années de sa vie et avait exercé de grandes responsabilités comme protosyncelle de l'Église de Constantinople, supérieur du couvent du Pantocrator, conseiller des empereurs Manuel II et Jean VIII ; il était aussi lié d'amitié avec les Xanthopouloï, Joseph Bryennios, Gennade Scholarios, Georges Sphrantzès et bien d'autres. D'une formation profane et théologique de très haut niveau et doté d'un talent d'écrivain remarquable, il excella surtout dans le genre encomiastique, dans l'hagiographie et dans les écrits de spiritualité. Fortement attiré par la spiritualité et la vie mystique, il aurait connu lui-même, au Mont Athos, des moments d'extase, selon son encomiaste et aussi selon son propre témoignage.

Nous nous sommes jadis intéressé à ce personnage, peu ou mal connu jusqu'alors, parce que Macaire Makrès est l'auteur de cinq textes ayant trait à l'islam. Une *Défense de la virginité* (Συνηγορία τῆς ἱερᾶς παρθενίας)¹⁵ et *Quatre discours à l'adresse de ceux que les succès des infidèles scandalisent* (Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους ἐπὶ τῇ εὐπραγίᾳ τῶν ἀσεβῶν, λόγοι δ')¹⁶. Nous ne nous occuperons pas

14. A. Argyriou, *Macaire Makrès et la polémique contre l'Islam. Édition princeps de l'Éloge de Macaire Makrès et de ses deux œuvres anti-islamiques, précédée d'une étude critique*, Cité du Vatican 1986 [Studi e testi, 314] ; Macaire Makrès, *Œuvres*, éd. A. Argyriou, *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ Συγγράμματα*, Thessalonique 1996 [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 25].

15. Macaire Makrès, *Défense de la Sainte Virginité*, éd. A. Argyriou, *Macaire Makrès*, cité *supra* n. 14, p. 309-326 ; étude du texte *ibid.*, p. 69-92.

16. Macaire Makrès, *Quatre discours à l'adresse de ceux que les succès des infidèles scandalisent*, éd. A. Argyriou, *ibid.*, p. 239-300 ; étude du texte *ibid.*, p. 130-179.

ici de la *Défense*, véritable chef d'œuvre de la littérature monastique et spirituelle, le traité le plus complet en la matière concernant la polémique avec l'islam. Les *Quatre discours* furent prononcés à Constantinople, durant l'été 1422, au moment où la Capitale était assiégée par les troupes de Mourad II.

Les renseignements sur la religion musulmane sont nombreux dans ces homélies, mais ils sont donnés sous forme d'allusions, de formules lapidaires et éparpillées un peu partout à travers le texte, notamment dans le premier discours. Leur ensemble nous brosse cependant une image assez complète et particulièrement négative de l'islam, de son fondateur, de sa doctrine, de sa morale et, évidemment, des succès militaires des musulmans et de leurs richesses ; cette image vient directement, en ligne droite, de la tradition anti-islamique byzantine antérieure à Grégoire Palamas et, surtout, à Manuel II Palaiologos. La doctrine des musulmans est cousue de sottises et d'impiétés ; elle prétend enseigner la vénération de Dieu, alors qu'elle considère celui-ci comme étant l'origine du mal et n'admet pas la divinité de son Fils. Leur conduite est faite de corruption, de débauche et de fourberie. Quant à leur prophète, sa vie n'est que débauche, massacres, violences, fourberies, mensonges et sorcellerie. Possédé par le démon et sous l'emprise de la maladie, Mahomet n'avait aucune conscience de ce qu'il disait. Il prétendait cependant que la Loi du Christ – qui selon lui est un simple prophète, verbe et souffle de Dieu – est inhumaine et impraticable. Il avait donc voulu lui substituer la loi de la violence et des plaisirs. Mahomet réussit ainsi à réunir en lui tous les vices humains, à servir d'instrument au Diable et à se montrer comme l'image, le précurseur et l'apôtre de l'Antichrist.

Devant un auditoire effrayé par le siège de la ville et les menaces qui pesaient sur elle, le seul souci de Macaire est de donner une réponse adéquate et convaincante à la question angoissante : pourquoi les infidèles connaissent-ils tant de succès pendant que les chrétiens vivent dans le malheur et les souffrances qui leur sont infligées par les ennemis de Dieu ? Sa réponse, longue, exhaustive et d'une réflexion de haute volée, est à la fois théologique (méditation sur l'histoire du salut des hommes) et spirituelle, voire mystique (le vrai bonheur s'acquiert dans la proximité de Dieu). Les richesses, le

pouvoir et la gloire de ce monde sont éphémères ; en être comblé ne signifie nullement être l'ami de Dieu ; l'histoire biblique aussi bien que l'histoire de l'Église nous enseignent que les vrais amis de Dieu ont toujours vécu dans l'épreuve et les souffrances. Les biens dont jouissent les infidèles sont le fruit de leur violence, de leurs guerres, de leurs massacres ; l'usage qu'ils en font montre bien qu'ils sont les amis de Satan plutôt que de Dieu. Le vrai bonheur se trouve auprès de Dieu, dans l'accomplissement de sa sainte volonté, dans la vie de sainteté qui peut certes procurer un bien-être terrestre mais qui nous garantit surtout la félicité éternelle. Aussi les chrétiens doivent-ils rester fermes dans leur foi, ne pas se poser de questions sur les succès des infidèles ; ils doivent accepter avec bonheur et reconnaissance les souffrances qui leur sont infligées par les ennemis de Dieu ; ils doivent tout donner à Dieu, être prêts au sacrifice de leur vie même pour l'amour de Dieu et la foi chrétienne, comme cela fut le cas pour tant de saints et de martyrs. Aussi, aux questions angoissantes que se posaient les chrétiens de la Capitale assiégée, le moine athonite, pour toute réponse, propose la vie de sainteté et la voie du martyre. Il est à noter que Macaire Makrès ne dit en aucun moment que les souffrances des chrétiens résultent de leurs péchés, ce qu'affirme Isidore et que Syméon semble accepter malgré lui.

Notre investigation aurait pu s'étendre à un ensemble de textes plus vaste, appartenant aussi bien aux auteurs retenus qu'à d'autres. Par exemple, Manuel II Palaiologos, basileus de Thessalonique de 1382 à 1387, était étroitement lié à nos trois auteurs non seulement par une amitié forte et sincère mais aussi par une parenté intellectuelle indiscutable. Dans sa *Lettre de bons conseils aux Thessaloniens assiégés*¹⁷, il adopte face aux Turcs la même attitude que nos trois ecclésiastiques quant à la défense jusqu'à la mort de la foi et de la cité.

17. B. Laourdas, 'Ο Συμβουλευτικός πρὸς Θεσσαλονικεῖς τοῦ Μανουὴλ Παλαιολόγου, *Μακεδονικά* 3 (1953-1955), p. 290-307. Le texte fut rédigé entre 1383 et 1387.

D'autre part, dans ses *Entretiens avec un Perse*¹⁸, il reconnaît aux musulmans, comme Isidore, le droit d'avoir leurs croyances et leurs mœurs propres et d'y rester attachés. Quant aux *Quatre discours* de Macaire Makrès à Constantinople, nous savons que Joseph Bryennios avait prononcé, en 1421/1422, dans le palais impérial et devant les ambassadeurs turcs, deux *Homélies*¹⁹ dont le contenu ne diffère pas sensiblement de celui des discours de Macaire, la profondeur mystique des propos du moine athonite mise à part. Aussi pouvons-nous dire qu'il existe à cette époque une attitude franchement hostile à l'islam et aux Turcs, qu'elle est dictée par les événements et qu'elle est largement répandue et partagée par bon nombre d'intellectuels.

En effet, les œuvres que nous avons étudiées et celles que nous venons de mentionner sont des textes rédigés dans des circonstances particulières, sous la pression des événements : une *symbasileuoussa* occupée, une Constantinople et une Thessalonique assiégées par les infidèles. Ces œuvres se donnent donc pour objectif d'apporter une réponse appropriée aux questions angoissantes qui tourmentaient l'esprit des chrétiens devant la menace turque et les souffrances qu'ils enduraient. La réponse donnée est profondément religieuse, car elle est formulée par des hommes d'Église, même si l'engagement politique de ceux-ci est direct et entier quant à l'avenir de leur cité et de l'Empire. Il s'agit d'une réponse qui refuse de prendre en compte les considérations d'ordre politique, voire d'ordre purement humain, social et matériel. Aussi condamne-t-elle expressément et fermement toute idée de compromission : la soumission à l'ennemi, la collaboration avec lui, les trahisons de toutes sortes, la conversion, les

18. Manuel II Palaiologos, *Entretiens avec un Perse*, éd. E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem « Perser »*, Vienne 1966 [Wiener byzantinistische Studien, 2].

19. Voir Joseph Bryennios, *Œuvres*, éd. E. Boulgaris, 'Ιωσήφ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα, Leipzig 1768, II (rééd. anastatique, Thessalonique 1990), p. 31-47 et 82-97. Joseph Bryennios développe ces mêmes idées dans son *Entretien avec un Ismaélite*, rédigé peu de temps après les homélies : voir A. Argyriou, 'Ιωσήφ τοῦ Βρυεννίου μετὰ τινος 'Ισμηλίου διάλεξις, 'Επετηρίς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 35 (1966), p. 141-195.

mariages mixtes, l'attrait naturel qu'exerçaient sur les chrétiens les succès et l'aisance matérielle des ennemis.

Voulant remédier à ce mal aux têtes multiples et reconforter la foi chancelante des chrétiens, nos auteurs brossent de l'islam et des musulmans une image foncièrement négative. Nos textes s'intéressent relativement peu à la foi musulmane. Par contre, la doctrine morale de l'islam et le comportement des musulmans sont mis en évidence, exagérés, décriés, condamnés sans détour. Les musulmans infidèles, ces ennemis athées des chrétiens, sont inspirés par le Diable, ils sont les instruments de l'Antichrist, ils font l'œuvre de Satan. À force de se frotter aux infidèles, d'adopter ou d'imiter leurs mœurs dissolues, c'est leur foi en Jésus-Christ que les chrétiens exposent aux dangers les plus graves, c'est la félicité éternelle qu'ils négocient à un vil prix. Aussi, dénoncer la morale scélérate des musulmans et condamner toute compromission avec les infidèles, c'est défendre la foi des chrétiens, c'est chercher à préserver le salut de leur âme. De même, assimiler la défense de la foi à celle de la patrie ne semble poser aucun problème théologique particulier à nos auteurs. Le combat est livré pour les deux à la fois ; il doit être mené jusqu'à la mort ou au martyre.

Or, nos auteurs évoluent tous trois dans la mouvance mystique. L'appartenance de Macaire Makrès au mouvement hésychaste est plus qu'évidente, puisque le moine athonite avait connu des moments d'extase et avait la ferme intention de vivre en ermite sur la Montagne Sainte quand il fut appelé par Manuel II à Constantinople. Par ailleurs, ses œuvres les plus remarquables et les plus profondes traitent de l'union avec Dieu ou sont consacrées à des saints mystiques, comme Maxime le Kausokalybite, David de Thessalonique et André de Crète. Les écrits de Syméon baignent dans cette même atmosphère mystique et elles sont empreintes d'un rigorisme par endroits déconcertant. Quant à Isidore Glabas, sa participation à la vie de la cité fut certes beaucoup plus active et ses options semblent parfois plus politiques que religieuses. Il s'en défend cependant et ses contemporains aussi bien que les spécialistes d'aujourd'hui ne manquent pas de mentionner son penchant pour la mystique et ses liens étroits avec les représentants du mouvement hésychaste. Nous voudrions insister sur

ce point, car nous avons pu lire çà et là que l'hésychasme avait créé un climat de tolérance religieuse, qu'il avait contribué à la création d'un esprit d'acceptation de l'islam et d'une tendance vers le syncrétisme. Des sources écrites de l'époque attestent effectivement la manifestation de telles tendances à certains endroits et à des moments précis. Il serait cependant erroné de vouloir généraliser ce qui n'est attesté que comme un fait particulier, extraordinaire. De surcroît, vouloir assimiler l'hésychasme à un choix politique ou religieux en faveur du « turban turc », ce serait vouloir simplifier à l'extrême une situation hautement complexe. Du fait de sa nature même, l'hésychasme ne saurait accepter une compromission quelconque avec une religion qui niait la divinité du Christ et dont la doctrine et la pratique en matière de morale s'opposaient diamétralement aux règles chrétiennes de la vie vertueuse et au cheminement vers l'union avec Dieu.

Mais l'hésychasme, qui avait élaboré aussi une théologie pneumatologique très élevée, ne saurait non plus opter pour une compromission doctrinale avec les Latins. Nos trois ecclésiastiques sont également des auteurs d'écrits contre la théologie latine d'une rigueur doctrinale indéniable et d'une attitude résolument antilatine. Même Macaire Makrès, qui avait participé activement aux négociations relatives à la réunion d'un grand concile, ne faisait aucune concession aux Latins en matière de dogmes et d'ecclésiologie. Les hésychastes n'étaient donc favorables à la soumission ni au « turban turc » ni à la « tiare papale ». Entre ces deux options politiques ou politico-religieuses se dressait un courant de pensée particulièrement fort et aux assises doctrinales et populaires solides, un courant qui, au nom de l'orthodoxie de la foi et de l'intégrité du peuple chrétien, refusait l'une comme l'autre de ces deux attitudes. Les adeptes de ce courant confiaient, tous, leurs espoirs à la toute puissance divine, au Seigneur du monde, des hommes et de leur histoire. Les souffrances infligées aux chrétiens par les infidèles étaient perçues soit comme une punition des péchés des chrétiens, soit comme une épreuve destinée à raffermir et faire mieux resplendir la foi des vrais amis de Dieu. La seule voie à suivre était celle du repentir, de la proximité de Dieu, des souffrances, de l'ascétisme, de

l'abnégation, du sacrifice suprême pour l'amour de Dieu et l'intégrité de la foi. Dès lors, aucune puissance de ce monde ne saurait intervenir pour faire dévier l'économie du salut des hommes, une économie divine qui se confondait en tout au devenir historique de l'Empire.

Ce courant de pensée, cette attitude intransigeante face à l'islam aussi bien que face à la papauté, traversera toute la période de domination ottomane²⁰, tout en s'amplifiant et se radicalisant. Ainsi sera élaborée la théorie des deux personnes de l'Antichrist, des deux Bêtes féroces cherchant à dévorer l'orthodoxie. Ainsi sera élaborée également, greffée sur l'économie du salut des hommes, une vision de l'histoire franchement orthodoxocentrique et parfois hellénocentrique. Dans le *Traité sur Mahomet et contre les Latins* d'Anastasios Gordios²¹, par exemple, où cette théorie et cette vision sont exposées de la manière la plus claire, il n'est pas difficile de repérer la pensée de Syméon de Thessalonique, notamment sa doctrine de l'économie du salut des hommes sur laquelle repose la vision gordienne de l'histoire.

Astérios Argyriou
Université Marc Bloch,
Strasbourg

20. A. Argyriou, Les courants idéologiques au sein de l'Hellénisme et de l'Orthodoxie à l'époque de la domination ottomane, *Contacts* 127 (1984), p. 285-305 [version originale grecque, Larissa 1980] ; Id., *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonique 1982, en particulier p. 9-32.

21. Anastasios Gordios, *Traité sur Mahomet et contre les Latins*, éd. A. Argyriou, 'Αναστασίου τοῦ Γορδίου (1654-1729) Σύγγραμμα περὶ Μωάμεθ καὶ κατὰ Λατίνων. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοση, σχόλια, Athènes 1983.

ORTHODOXIE ET IDENTITÉS BALKANIQUE À LA FIN DU MOYEN ÂGE*

Pedro Bádenas

Au dernier siècle du « millénaire byzantin » se développe et culmine le drame de la lutte pour la survie de ce qui reste de l'Empire byzantin et de sa périphérie, drame qui implique pleinement l'Église. En réalité, l'affaiblissement voire la rupture des liens entre Byzance et sa périphérie avaient déjà commencés auparavant, dans la première moitié du XIII^e siècle ; d'abord avec la conquête latine de Constantinople en 1204 qui supposa la perte des vastes territoires impériaux des Balkans (la Thrace, la Macédoine, la Thessalie, la Béotie, l'Attique et le Péloponnèse) distribués comme butin entre les barons francs ; l'Égée ne connut pas un meilleur sort, Venise se rendit maître de l'Archipel et des ports les plus importants. Les restes de ce naufrage durent chercher refuge dans la périphérie grecophone de l'Épire, dans la lointaine Trébizonde et au nord-ouest de l'Asie Mineure où, depuis l'exil de Nicée, Michel VIII allait recouvrer Constantinople en 1261 en mettant fin au parasite empire latin de Roumanie. Cependant, les efforts de Michel pour restaurer l'Empire byzantin, avec une nouvelle vocation universaliste, devaient se révéler insuffisants et, qui plus est, éphémères. Le sud de la péninsule balkanique, à l'exception du Péloponnèse, était perdu pour l'Empire. Au nord, les royaumes récemment restaurés de Serbie et de Bulgarie

* Recherche réalisée dans le cadre du projet BFF2000-1097-C02-01.

étaient hostiles à Constantinople ; les ressources économiques et militaires étaient épuisées et le commerce totalement contrôlé par Vénitiens et Génois. À la fin du XIII^e siècle Byzance était seulement un État mineur dans les Balkans, qui tentait de survivre comme il pouvait en lutte contre ses voisins. Il n'existait donc aucun véritable centre de pouvoir effectif dans toute la région¹.

Au sein de ce panorama, l'Église orthodoxe émerge comme le seul point de repère effectif et également, d'une certaine manière, comme unique centre de pouvoir, bien qu'elle fût elle aussi soumise aux fortes tensions qui allèrent s'accumulant vers la fin de l'hégémonie des royaumes chrétiens dans le Sud-Est européen face à l'imparable avance ottomane. Depuis le XIII^e siècle, l'Église orthodoxe dut tout d'abord faire face à la faillite de l'unité et de la vie ecclésiastique provoquée par la conquête latine ; tenter ensuite de surmonter cette rupture et, finalement, prendre des mesures pour mettre fin au schisme avec Rome face à la progressive conquête ottomane de territoires orthodoxes. Pour finir, l'union avec Rome échoua et les Ottomans occupèrent tout l'empire d'Orient. Mais cette succession de désastres ne signifia absolument pas un effondrement total. Durant presque deux siècles, le monde orthodoxe expérimenta une série de phénomènes qui fortifièrent l'Église en lui permettant de survivre et d'agir comme une force vivifiante pour les Grecs, pour les autres peuples orthodoxes des Balkans et pour la Russie. Même si bien souvent toute l'attention des spécialistes a semblé se concentrer sur des polémiques et des débats à propos des différends entre Rome et l'Orthodoxie, la réalité de la documentation des registres patriarcaux offre un panorama différent. Une sélection au hasard dans la documentation du patriarche Jean XIV Kalécas² montre que l'activité patriarcale, en plus de la routine administrative quotidienne, inclut des

1. J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986 (Oxford² 1990), p. 286-294.

2. F. Miklosich et I. Müller éd., *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana*, I, Vienne 1860, p. 168-242, n^{os} LXXIV-CVII ; résumés dans J. Darrouzès, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople*, V, Paris 1977, p. 128-218, n^{os} 2168-2270.

instructions à l'intention des évêques de diocèses qui ont déjà été conquis par les Turcs, des exhortations aux fidèles, des condamnations de l'empereur de Trébizonde pour son deuxième mariage, des dispositions pour le métropolite de Russie, l'élévation de l'évêque de Galicie au rang de métropolite lui assignant des évêques suffragants, la confirmation de Gerasime comme patriarche de Jérusalem et des discussions sur l'hésychasme. En somme, toute une information qui nous éclaire sur les préoccupations et l'activité courante de l'Église byzantine en plein XIV^e siècle. Les affaires qui occupent l'attention du Patriarcat à cette période sont le mouvement hésychaste, le renouveau spirituel, les relations avec les autres Églises orthodoxes, la médiation avec le reste du monde orthodoxe (laïque et ecclésiastique), et tout cela sans perdre de vue l'inévitable implication dans la politique turbulente de l'époque. L'interdépendance byzantine traditionnelle entre le pouvoir et l'esprit rendait pratiquement impossible la neutralité de l'Église, de sorte que l'appui ou le rejet d'une option religieuse ou spirituelle déterminée avait nécessairement des répercussions politiques et vice versa. Ainsi, durant la guerre civile byzantine, le soutien impérial était indispensable pour conserver le Patriarcat, d'où les fréquentes dépositions et récupérations du poste.

L'autre facteur à prendre en compte à la fin du Moyen Âge est le renouveau de la vie monastique orthodoxe, stimulé par le mouvement hésychaste et les nouveaux courants ascétiques. Conformément à la tradition byzantine des grands foyers de vie monastique, comme le Mont Athos, dont l'influence est décisive pour toute l'orthodoxie, le XIV^e siècle voit proliférer de nouveaux centres de religiosité comme Paroria, dans une zone de frontière à la limite entre Byzance et la Bulgarie, dont la *lavra* est fondée par Grégoire le Sinaïte (vers 1330). Cette communauté monastique, protégée par le tsar Ivan Alexandre, introduit en Bulgarie l'hésychasme athonite, et elle devient un point de référence pour l'orthodoxie slave, tout comme l'ensemble monastique de Kilifarevo, tout près de Tarnovo, au cœur des Balkans, fondé au milieu du XIV^e siècle par Théodose de Tarnovo, et qui bénéficia aussi du patronage du tsar bulgare. C'est depuis Paroria et Kilifarevo que l'hésychasme se propagera plus tard à la Serbie, qui comptait déjà de splendides monastères de fondation royale, comme

Studenica. L'hésychasme s'étendit également sur les terres de Valachie, sous la double influence du Mont-Athos, à travers le monastère de Koutloumousiou, protégé par les princes valaques, et de Kilifarevo. La principale figure de l'hésychasme roumain fut le moine Nicodème (mort en 1406), un athonite, moitié serbe moitié grec, disciple du patriarche hésychaste Philotée de Constantinople. Nicodème, avec la fondation des célèbres monastères valaques de Vodita (vers 1374) et de Tismana (vers 1385), contribua au développement, dans la périphérie byzantine, de ce réseau de monastères qui allaient s'avérer essentiels pour le futur identitaire des peuples orthodoxes de l'Est et du Sud-Est européens. Nicodème fut un produit typique de la culture cosmopolite byzantine de la fin du XIV^e siècle qui, moyennant l'élément agglutinant et rénovateur de l'hésychasme, établit des liens entre les monastères de Valachie, de Serbie, de Bulgarie et de Russie. En Russie, saint Serge de Radonezh (1314-1392) est le principal promoteur du nouveau monastique; il fonde la grande *lavra* de la Trinité à Zagorsk, en dotant le nouveau monastère – à la demande du patriarche Philotée³ – d'une règle de type stoudite. Le monastère de la Trinité-Saint-Serge deviendra un modèle pour tous les monastères russes de la fin du Moyen Âge.

Plus au sud, dans les terres disputées de la Thessalie, au centre de l'axe stratégique allant de l'Épire à la Macédoine occidentale, des colonies d'ermites s'étaient développées, dans des grottes des hauteurs agrestes des Météores, près de Stagoi (Kalabaka); au début du XIV^e siècle il existe à Doupiani une *skete* sous l'autorité d'un *protos*. Vers la fin de ce même siècle et à la suite de l'avance turque et des incursions sur le mont Athos, Athanase, un disciple athonite de Grégoire le Sinaïte et compagnon de vie hésychaste dans les *asketeria* d'Iviron (sur l'Athos) des futurs patriarches de Constantinople, Isidore et Calliste, fonde le plus grand monastère de cet ensemble, le Grand Météore, consacré à la Transfiguration. Le second fondateur serait son disciple Ivan Urosh, fils du despote d'Épire, Simon Urosh Paleologue (*basileus* des Serbes et des Grecs depuis sa cour de Trikkala). Ivan

entreprit un vaste programme de construction de monastères qui transformèrent les Météores en une ville monastique. Après la conquête turque, Ivan se réfugia sur l'Athos, dans le monastère de Vatopédi, pour revenir aux Météores où il mourut vers 1423. Le complexe des Météores sera pendant la domination ottomane un bastion de l'orthodoxie.

Le grand renouveau monastique orthodoxe du XIV^e siècle est un mouvement à fort caractère international, dont l'essor, ne l'oublions pas, doit beaucoup à la tradition de spiritualité grecque. Le processus de formation des ensembles cénobitiques de Paroria, Trinité-Saint-Serge, Météores, etc., est redevable, en fin de compte, à l'ancienne tradition de l'Athos qui veut que, à partir de petits *asketeria*, se constituent de grandes *lavrai* qui permettent de maintenir l'ascétisme dans des contrées agrestes et isolées, compatibles avec la discipline cénobitique. Les promoteurs de ce renouveau monacal possédaient une bonne formation, comme on le constate dans leurs *Vies* respectives, et ils étaient des personnes dont la vie spirituelle s'était notablement enrichie par leurs voyages et par leurs expériences à travers tout l'œcoumène orthodoxe. La non moins ancienne tradition de traduction dans d'autres langues de la littérature spirituelle se renforce au XIV^e siècle avec la traduction de nouveaux guides spirituels, y compris le *Climax* de Jean Climaque en slave. Sans aucun doute l'instrument le plus décisif fut, à ce propos, les traductions des écrits de Grégoire Palamas. Mais en outre, ces réformateurs furent d'excellents administrateurs, tant en leur qualité de fondateurs et d'abbés (*hègoumenoi*) qu'aux niveaux les plus élevés du clergé. Tel fut le cas, par exemple du polyvalent Philotée Kokkinos, à plusieurs reprises patriarche de Constantinople car du fait de son ferme cantacuzénisme il se vit plongé dans les aléas de la guerre civile byzantine. Philotée eut beaucoup d'un diplomate, et son second patriarcat se distingua par la canonisation de Palamas, par la conversion de l'empereur Jean V au catholicisme, par le rétablissement de la juridiction constantino-politaine sur l'Église serbe et par sa responsabilité historique dans l'organisation ecclésiastique en

3. J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, Crestwood² 1989, p. 134.

terres russes. Philotée fut également un intellectuel, auteur d'une riche œuvre hagiographique, homélitique, liturgique et dogmatique⁴.

Le résultat du labeur sur divers fronts de cette génération de rénovateurs fut la création d'un réseau de centres de pouvoir spirituel, avec des répercussions politiques à longue portée pour la communauté de peuples orthodoxe durant la nouvelle époque de la domination ottomane dans les Balkans, qui débute précisément à la charnière du XIII^e et du XIV^e siècle. D'autre part, et au-delà du caractère conjoncturel et éphémère de l'union avec Rome, le renouveau orthodoxe de cette période renforça le courant antiunioniste de l'orthodoxie durant toute la turcocratie, spécialement dans l'unique territoire orthodoxe non dominé par le sultan, c'est-à-dire la Russie, et par conséquent l'appartenance à l'orthodoxie s'affirmera définitivement comme un élément identitaire des futures nations-États de l'Est et du Sud-Est européens.

La plupart des patriarches du XIV^e siècle furent des *hieromonachoi* athonites enrichis par l'expérience des autres grands centres monastiques créés à l'image et à la ressemblance de la Sainte Montagne et, de plus, des hésychastes convaincus : Isidore I^{er}, Calliste I^{er} (higoumène d'Iviron), Philotée Kokkinos (higoumène de la Grande Lavra). Jean XIV Kalékas fut l'unique exception, lui qui, en plus d'excommunier Palamas, excommunia aussi Jean VI Kantakouzénos, bien qu'il ait été son chapelain, et s'érigea en régent de Jean V Palaiologos.

À partir de 1340, le patriarcat dut faire face à deux défis : ses relations avec le palamisme et sa propre position vis-à-vis de l'ensemble d'un monde orthodoxe en fragmentation et nourrissant les appétits nationalistes naissants. Le problème de l'union avec Rome répondit plus à des considérations politiques – diplomatiques, si l'on veut – que religieuses. La dynastie paléologue, qui avait un besoin

4. Voir P. Chrétou, 'Η οἰκουμένη πολιτική τοῦ πατριάρχου Φιλοθέου Κοκκίνου, dans *Ξενία Ἱακώβου ἀρχιεπισκόπου Βορείου καὶ Νοτίου Ἀμερικής*, Thessalonique 1985, p. 248-262 ; H.-V. Beyer, Der Streit um Wesen und Energie und ein spätbyzantinischer Liedermacher, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 36 (1986), p. 255-282.

vital de l'aide militaire occidentale pour contenir l'avance turque, ne pouvait pas faire autrement que de céder aux exigences de soumission à Rome pour disposer de cette assistance militaire, mais la répugnance du monachisme orthodoxe dans son ensemble fut telle que, en réalité, les différences entre les deux Églises, loin d'être surmontées se creusèrent encore davantage et d'une manière irréversible. L'hésychasme, qui plongeait ses racines dans la spiritualité byzantine depuis les premières communautés d'hésychastes en Égypte, devint un vaste phénomène social et religieux qui prit bientôt des connotations politiques durant les XIV^e et XV^e siècles. Ainsi, au cours de la guerre civile de 1341-1347 le palamisme fut utilisé comme un ingrédient de la fracture sociale et politique. La synthèse doctrinale de Grégoire Palamas, reconnue et adoptée officiellement par l'Église de Constantinople (synodes de 1341, de 1347 et de 1351), quoique non sans une forte résistance de secteurs comme ceux représentés par Barlaam de Calabre, Grégoire Akindynos, les frères Kydonès (Démétrios et Prochoros) et Nikèphoros Grégoras, se politisa, comme nous l'avons dit. Pendant la guerre, Palamas lui-même fut emprisonné par le patriarche Jean XIV Kalékas qui condamna ses idées, fait qui renforça l'identification intéressée entre palamisme et cantacuzénisme. Mais on ne peut démontrer qu'il existait une relation entre l'hésychasme palamite et la noblesse féodale associée avec la faction de Kantakouzénos.

Plus importantes que les aléas à la tête du patriarcat à cause de l'implication politique dans laquelle il se vit plongé (chose inhérente à la mutuelle dépendance de l'Église et du pouvoir dans toute l'histoire de Byzance) furent les réclamations et l'influence que divers patriarches exercèrent durant les deux derniers siècles de l'Empire. À une époque où la position de l'Empire subissait une érosion accélérée, imputable à sa propre faiblesse, à l'avance des Ottomans et à la nécessité vitale d'assistance militaire de l'Occident, l'Église orthodoxe traça sa propre stratégie, fortifia sa vie spirituelle et renforça son propre pouvoir de juridiction et d'autorité morale. Qu'elle le voulût ou non, l'Église était ainsi en train de préparer le rôle hégémonique qu'elle parviendrait à atteindre parmi les chrétiens orthodoxes (grecs ou non) sous la domination ottomane de ce qui à

une époque avait été Byzance et sa périphérie. À mesure que l'empereur et les différents princes orthodoxes perdaient le contrôle politique réel et que les Mongols dominaient déjà la Russie nord-orientale, le patriarcat de Constantinople affirma peu à peu son autorité ecclésiastique non seulement sur le territoire des Balkans et de la Russie, mais au-delà, dans l'espace des patriarchats d'Orient, plongés dans une faiblesse chronique qui avait progressivement miné le vieux concept de pentarchie entre égaux.

L'objectif prioritaire de l'Église de Constantinople à cette période fut la réorganisation juridictionnelle et la dotation de diocèses métropolitains et épiscopaux. Cela supposait d'affronter le problème de la réclamation d'indépendance des patriarchats qui s'étaient peu à peu constitués dans les Balkans. Le cas de la Serbie fut peut-être celui qui exigeait une plus grande attention au milieu du XIV^e siècle. Le *kralj* Étienne Urosh IV Dushan, par sa politique expansionniste, avait peu à peu arraché à Byzance l'Épire, l'Albanie, la Thessalie et la Macédoine, de sorte que ses domaines s'étendirent du Danube jusqu'au golfe de Corinthe et de l'Adriatique à l'Égée. En 1345, après la conquête de Serrès, il se proclama « tsar des Serbes et des Romains », et un an plus tard, le 16 avril 1346, lors du synode convoqué à Skopje, il proclama la conversion de l'archevêché de Peć en patriarcat, avec l'assentiment des archevêques d'Ohrid, de Serbie, du patriarche bulgare de Tarnovo et de représentants du Mont Athos. Le nouveau patriarche de Peć, Joanikije, couronna Étienne *basileus* et *autokrator* de Serbie et de Roumanie. Cet acte de suprématie unilatérale ne laissa pas d'avoir d'importantes répercussions sur la configuration de l'identité serbe. La décision de Dushan supposa d'une part la byzantinisation accélérée de la Serbie à travers l'intégration d'élites grecques et l'adoption d'une structure de l'État basée sur l'administration byzantine⁵, et, d'autre part, la tutelle effective sur le Mont Athos. Constantinople s'opposa au nouveau

5. L'œuvre juridique de Dushan est, en partie, constituée de traductions de textes juridiques byzantins, par exemple le *Syntagma* de Matthieu Blastarès, partiellement adapté afin de créer un nouveau code, le *Zakonik* : voir J. V. A. Fine Jr., *The Late Medieval States*, Ann Arbor² 1994, p. 314-317.

patriarcat et à ce que cela impliquait comme moyen de légitimation d'un nouveau *basileus* ; de fait dans les histoires de Nikèphoros Grégoras et de Jean Kantakouzènos il est toujours fait allusion à Étienne comme roi et non comme empereur. L'excommunication en 1350 de Dushan et du patriarche usurpateur ne se fit, semble-t-il, pas attendre, bien que la documentation à ce propos soit douteuse⁶. À la mort d'Étienne IV l'empire serbe commença à se fissurer et, même si le titre de « patriarcat » continua à être utilisé à Peć, la chancellerie de Constantinople parle toujours d'« archevêché » à propos de ce siège⁷.

Dans les terres du Bas Danube, la région entre les Carpates et la Prout, se dessinent, au XIV^e siècle, deux nouvelles entités étatiques inspirées depuis Constantinople. Outre l'intérêt byzantin pour cette région du point de vue stratégique et commercial, l'Église de Constantinople crée alors deux sièges métropolitains, noyau des futures principautés de Valachie (*Oungrovalachia*) et de Moldavie (*Moldovlachia*) : le premier métropolite siégea à Argesch (1359)⁸, au sud des Alpes de Transylvanie, et le second à Suceava (1401)⁹. La création des deux sièges métropolitains constitue, d'une part, un clair symbole de la vitalité du Patriarcat pour rendre effectif le caractère œcuménique (universel) de l'orthodoxie à un moment où l'Empire est au bord de l'effondrement final. D'autre part, ces nouveaux sièges supposent une décision politique : les métropolites étant grecs, l'Église de Constantinople affirme clairement son autorité – orthodoxe – sur un territoire frontalier avec la Pologne (Ukraine polonaise) et la Hongrie catholiques. Quant à la population roumaine, l'intégration dans deux sièges sous juridiction constantinopolitaine supposa l'accession à un *status* similaire à celui d'autres peuples voisins de l'Est et du Sud-Est européens, tout en rendant possible une interaction culturelle décisive à la formation de sa propre identité. Ainsi, la culture byzantine pénétra en Moldavie et en Valachie par les

6. Le texte, résumé dans J. Darrouzès, *Les registres des actes du Patriarcat*, V, cité *supra* n. 2, p. 372, n° 2444, est suspect.

7. *Ibid.*, p. 552-553, n° 2663.

8. *Ibid.*, p. 338-340, n° 2411.

9. V. Laurent, Aux origines de l'Église de Moldavie, *RÉB* 5 (1947), p. 158-170.

canaux slaves, même si ethniquement ces régions n'étaient pas slaves, à travers, par exemple, la liturgie, qui conserva le slavon jusque dans un XVII^e siècle bien avancé. L'hésychasme s'enracina également en Roumanie grâce au réseau monastique des Balkans, et une relation permanente était maintenue avec les centres, mentionnés plus haut, de Paroria, de Kilifarevo et de la Sainte Montagne. Charitôn, un des métropolitains de Valachie, fut higoumène du monastère de Koutloumousiou (Athos). Le monastère de Tismana, l'un des premiers complexes cénobitiques roumains, fut une fondation de Nicodème, un moine gréco-serbe originaire du monastère serbe de Chilandari (Athos). L'on voit ainsi clairement le rôle relationnel et international joué par le monachisme orthodoxe à la fin du Moyen Âge.

L'Église russe est le cas le plus évident de l'action extérieure du Patriarcat de Constantinople. Depuis 1250 déjà, le siège métropolitain de Kiev et de toutes les Russies échouait alternativement à un Grec et à un Russe¹⁰. Au XIV^e siècle, de profonds changements se produisirent dans l'espace russe : l'ancienne principauté de Kiev fut absorbée par le grand-duché de Lituanie. La Horde d'Or prit le contrôle de tout le centre et le nord-est de la Russie et, sous sa relative tolérance, la principauté de Moscou prit de plus en plus d'importance. Ces transformations dans l'équilibre des pouvoirs se reflètent parfaitement dans les problèmes d'organisation de l'Église. Il n'y avait en principe qu'un unique métropolitain pour Kiev et la Russie. Mais, face aux changements politiques et à l'expansion de la Lituanie à l'Ouest, le siège métropolitain dut déménager, d'abord à Vladimir (1300) et, peu après, à Moscou (1328), quoique le métropolitain continuât de conserver sa dénomination primitive de « métropolitain de Kiev et de toute la Russie ». C'est dans ce contexte que surgirent deux problèmes : tout d'abord, les duchés émergents de Lituanie et de Moscou aspiraient à accueillir le siège métropolitain, ce qui supposait la primauté sur toute la région, à défaut de quoi la Lituanie exigeait pour elle un métropolitain propre ; d'autre part, le risque existait qu'une

10. Voir D. Obolensky, *Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations*, *Dumbarton Oaks Papers* 11 (1957), p. 21-78.

Lituanie encore à moitié païenne dérive vers l'orbite catholique de la Pologne et soit perdue pour l'orthodoxie. Il semblait par conséquent logique de renforcer le poids de Moscou. À l'instabilité des patriarches sur le siège de Constantinople s'ajoutait une vision différente quant à savoir s'il était plus prudent de favoriser la centralisation ou la diversité : Philotée était partisan de la centralisation, Calliste de la diversité. Ainsi, durant toute la seconde moitié du XIV^e siècle, selon la position de celui qui était à la tête du Patriarcat, des candidats de tendance palamite ou antipalamite furent promus au siège lituanien, et la rivalité entre la Lituanie et Moscou continua¹¹. Cette dispute stérile fut réglée en 1386 quand le grand-duc Jagellon se convertit au catholicisme romain et se maria avec la reine de Pologne. Dès lors, la Lituanie quitta définitivement l'orbite orthodoxe. Le métropolitain Cyprien (bulgare d'origine et hiéromoine athonite), fervent hésychaste, très lié (*oikeios kalogeros*) à Philotée et à Euthyme de Tarnovo, itinérant entre les deux diocèses en litige jusqu'à son établissement définitif à Moscou, fut l'un des meilleurs exemples de cette élite ecclésiastique byzantine. Son activité fut décisive pour la Russie et pour l'orthodoxie, comme réformateur et comme organisateur. Il encouragea le monachisme grâce à un travail considérable de traduction et d'adaptation de la littérature ecclésiastique (par exemple la *Diataxis* de Philotée, le *Nomocanon*, l'*Échelle* de Climaque, etc.). Mais surtout, à un moment si crucial et si délicat du fait de la faiblesse de l'Empire, alors qu'il intervenait en personne dans des projets de rapprochement avec la Pologne et la Hongrie puisque le problème turc préoccupait tant Moscou que Constantinople, Cyprien ancre l'idée fondamentale, défendue et promue par Philotée et par les grands hésychastes du XIV^e siècle, de l'universalité et de l'indépendance de l'Église orthodoxe de

11. En 1354, Philothée promut le moscovite Alexis ; l'année suivante Calliste nomma Romain. Entre 1360 et 1370, la tension entre la Lituanie et Moscou fut telle que Philothée établit un nouveau siège métropolitain en Galicie. En 1375, les deux rivaux Cyprien et Alexis, établis respectivement en Lituanie et à Moscou, s'intitulaient concurremment primats « de Kiev et de toute la Russie » ; en 1378 toutefois, après la mort d'Alexis, Cyprien fut enfin promu métropolitain de Moscou.

Constantinople. Toutefois, l'aspect politique de ce principe, la souveraineté œcuménique du *basileus* des Romains, au-dessus des autres princes chrétiens, se heurtait à la réalité politique : l'empereur de Byzance contrôlait à peine sa capitale et les autres princes orthodoxes ne rêvaient que de le supplanter.

C'est pourquoi les idées universalistes des réformateurs de l'orthodoxie, encouragées depuis le Patriarcat de Constantinople, ne pouvaient être acceptées sans résistance dans les différents royaumes orthodoxes, excepté dans la Russie émergente de la fin du XIV^e et du XV^e siècle, alors que l'Empire byzantin était moribond. La tendance à l'autoaffirmation, que nous qualifierions aujourd'hui de nationaliste, se manifesta avec la reconnaissance de la part du Patriarcat des besoins de l'orthodoxie en Lituanie, ce qui impliquait de désavouer, en partie, les intérêts de Moscou. La division du siège métropolitain transforma *de facto* l'Église de Moscou en une Église nationale et rendit son primat dépendant du grand-prince. La polémique déclenchée à la suite de l'inclusion du nom de l'empereur Manuel II Paléologue dans les diptyques ecclésiastiques (1393) opposa Cyprien et le grand-duc Basile I^{er}, qui avait affirmé : « nous avons une Église mais pas d'empereur », fut partiellement réglée par la célèbre lettre du patriarche Antoine IV réaffirmant l'impossibilité pour les chrétiens d'avoir une Église et pas d'empereur¹².

Quand la domination ottomane sur toute l'*oikouménè* orthodoxe fut enfin consommée et définitivement consolidée, la Russie fut l'unique exception et son orthodoxie et sa liberté lui valurent d'hériter de la mission impériale de Byzance, même si une *translatio imperii* officielle ne se produisit jamais. Le messianisme russe, formulé par le moine Philote de Pskov, désignant Moscou comme la « Troisième Rome » dans sa célèbre lettre au grand-prince Basile III au début du XVI^e siècle, ne fut jamais officiellement assumé par l'État russe, quoiqu'il fonctionnât bien dans la pratique politique. Plus tard, Ivan IV assumera définitivement le titre de tsar (équivalent de *basileus*),

12. F. Miklosich et I. Müller éd., *Acta et diplomata*, cité *supra* n. 2, I, p. 190-191, n° LXXXVII.

avec l'agrément des patriarches d'Orient – tous soumis à la souveraineté du sultan –, mais il s'abstint d'utiliser le titre d'« empereur des Romains », se limitant à celui de « tsar de toutes les Russies », ce qui contraste avec les précédents que furent les « empires » bulgares et serbes.

Toute l'histoire postérieure de la Russie, en rapport avec l'Islam et avec les puissances catholiques (c'est-à-dire le pouvoir symbolisé par Rome), est totalement influencée par la conception « orthodoxe » de l'Empire. La Russie entreprit, sous prétexte de protéger les chrétiens d'Orient, vingt guerres contre les Turcs entre le XVIII^e et le XX^e siècle, pour tenter de libérer les peuples orthodoxes des Balkans, et six contre les Perses pour « libérer » (et en réalité annexer) les peuples orthodoxes du Caucase, et cela sans compter les onze guerres contre les émirats musulmans de l'Asie centrale, car la défense de la chrétienté orthodoxe ne dispensait pas de la pure et simple expansion coloniale.

Par contre, les orthodoxes de l'Empire ottoman, le vaste *millet* chrétien, doté d'une véritable autonomie juridique et dont le responsable civil et religieux était toujours le patriarche de Constantinople, se retrouvèrent dans une situation fondamentalement différente. Le pacte entre la Sublime Porte et le Patriarcat (entre Mehmed II et Gennade II Scholarios), au lendemain de la conquête de Constantinople, scella une relation mutuelle d'équilibre entre le nouveau pouvoir temporel (musulman) et le pouvoir spirituel (l'Église) ; équilibre asymétrique, si l'on veut, mais effectif, puisque dans la pratique le statut des *dhimmi* suppose de reconnaître aux chrétiens orthodoxes (*râya*) leur propre identité comme tels, au-delà de leur différenciation ethnolinguistique interne¹³.

Le mouvement des futures nationalités balkaniques allait pourtant se révéler dramatique pour l'Église orthodoxe, du fait de la

13. Pour le nouveau cadre de rapports entre la Porte et le Patriarcat, cf. S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968 (réimpression 1992), p. 165-207, et Sp. Vryonis Jr. *Byzantine Patriarchate and Turkish Islam, Byzantinoslavica* 57 (1996), p. 69-111.

contradiction insurmontable qu'il renfermait. Car ce mouvement est issu sans l'être de la tradition et de l'identité orthodoxes : il en est issu dans la mesure où ce fut l'Église qui préserva la foi, les langues, les coutumes, en somme la manière d'être et de vivre de la population chrétienne ; mais il n'en est pas issu dans la mesure où ce mouvement d'émancipation s'inspira d'une idéologie laïque, fille de la Révolution française (par exemple Rhigas de Vélestin) et du romantisme allemand. Le clergé joua sans aucun doute un rôle important dans l'émancipation de la Grèce : ce fut le métropolite de Patras, Germanos, qui, le 25 mars 1821, brandit l'étendard de la révolte au nom de la patrie et de la foi en s'engageant pleinement dans la politique des insurgés¹⁴, et la moitié des moines de l'Athos se rallièrent au soulèvement. Mais le patriarche Grégoire V condamna l'insurrection (comme il avait auparavant condamné Rhigas¹⁵) contre le seigneur naturel, le sultan, ce qui n'empêcha d'ailleurs pas les Turcs de l'en tenir pour responsable et de l'exécuter.

La fascination exercée par le modèle français d'État-nation sur les élites occidentalisées consacra le premier État-nation balkanique moderne : la Grèce. Mais le poids de l'identité orthodoxe créa une réalité ambiguë, car une nation grecque qui ne fût pas orthodoxe était inconcevable. La laïcité ne sut pas s'affranchir de l'Église, et la rupture avec Constantinople s'imposa : l'Église grecque se déclara autocéphale, en suivant le modèle russe, coïncidant curieusement avec le modèle luthérien d'Église d'État. Il en sera de même ensuite avec les nouveaux pays balkaniques, en une chaîne qui se perpétue jusqu'à nos jours. L'orthodoxie se fragmenta en « autocéphalies » nationales, authentique pépinière des nationalismes qui aujourd'hui encore

14. D. Dakin, *Ο αγώνας των Ελλήνων για την ανεξαρτησία, 1821-1833*, Athènes 1989, p. 84, 107-108, 199.

15. Sur la polémique entre Rhigas et le patriarche Grégoire V, cf. C. M. Woodhouse, *Rhigas Velestinlis, the Proto-martyr of the Greek Revolution*, Limnè 1995, p. 149-150 ; R. Clogg, *The « Dhidhaskalia Patriki »: An Orthodox Reaction to the French Revolutionary Propaganda*, *Middle Eastern Studies* 13 (1969), p. 87-115, et M. T. López Villalba, *Las enseñanzas de la Ilustración neogriega*, *Erytheia* 22 (2001), p. 213-228.

continuent à déchirer les Balkans¹⁶, et contre lesquels les orthodoxes les plus conscients rappellent que l'Église, bien qu'elle puisse soutenir la cause d'une nation, ne peut être inféodée à celle-ci, et que la conscience œcuménique, c'est-à-dire l'appartenance à l'universel, doit primer. L'orthodoxie, sans aucun doute, devrait savoir se dégager des nationalismes¹⁷ pour devenir – au sein de sociétés fracturées¹⁸ – un ferment créateur.

Pedro Bádenas
C.S.I.C., Madrid

16. S. Yerasimos, *L'Église orthodoxe, pépinière des États balkaniques* dans D. Panzac éd., *Les Balkans à l'époque ottomane*, Aix-en-Provence 1992 (= *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée* 66), p. 145-158.

17. Sur le rôle de l'orthodoxie comme idéologie d'État, voir F. Thual, *Géopolitique de l'Orthodoxie. Religion et sociétés*, Paris² 1994.

18. Cf. P. Bádenas, *La composante religieuse dans les conflits balkaniques*, *Association internationale d'Études du Sud-Est Européen. Bulletin* 30 (2000), p. 151-161.

ÉGLISE ET CLERCS BYZANTINS DANS L'ÉPOPÉE TURQUE

Michel Balivet

*Le miroir turc de Byzance*¹

Une épopée turque du XV^e siècle décrit ainsi un des chefs d'une croisade contre un émirat anatolien, le patriarche latin, Henri d'Asti :

Batras le maudit portait sur sa poitrine une grande croix d'argent (*Batras-i latin bir gümüş haçı var önünce ulu*). Les chrétiens brandissaient un morceau de bois avec un mort dessus (*götürürler tahta üstünde ölü*)². Cette chose inerte, inanimée, ils l'appellent Dieu et l'adorent (*camide casıza « Tanrı » der tapar*).

Dans le même texte, un chrétien affirme ainsi son dogme face à celui d'un adversaire musulman : « (toi, musulman) tu n'as qu'un Dieu, (nous, chrétiens), nous en avons trois » (*kim senin Tanrindir bir, bizim üç*)³.

1. Pour reprendre, en l'inversant, le titre d'un ouvrage désormais classique d'A. Ducellier, *Le miroir de l'islam : musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Âge (VII^e-XI^e siècles)*, Paris 1971 [Collection Archives, 46].

2. Formulation analogue dans une autre épopée turque du XV^e qui parle du chrétien « ...qui a pour Dieu un bois sculpté » : *Le Livre de Dede Korkut*, trad. L. Bazin et A. Gökalp, Paris 1998, p. 222.

3. Enverî, *Le Destân d'Umûr Pacha (« Düstûrnâme-i Enveri »)*. Texte, traduction et notes, éd. I. Mélikoff, Paris 1954 [Bibliothèque byzantine. Documents, 2], p. 114-115.

On le voit par ce texte turc médiéval, un exemple parmi bien d'autres, la vision que les Turcs seldjoukides d'Anatolie au XIII^e siècle et les premiers Ottomans aux XIV^e et XV^e siècles ont de l'Église en général et de l'Église byzantine et du clergé grec en particulier est très sommaire, caricaturale et fortement dépréciative. Mais les contextes divers qui président aux relations politiques, économiques et culturelles entre deux sociétés en contact permanent entre les deux prises de Constantinople, peuvent, à l'occasion, nuancer et affiner le portrait turc des clercs et de l'Église byzantine.

En effet, une alliance turco-byzantine ouverte se manifeste parfois contre un ennemi commun, l'Occident latin ou les Mongols ; cette alliance peut être génératrice non seulement d'échanges diplomatiques mais de relations commerciales et même de contacts culturels qui peuvent atténuer les jugements à l'emporte pièce que portent généralement les Turcs sur la religion concurrente et ses représentants, entre le XIII^e et le XV^e siècle.

La peinture dressée par les Turcs de l'Église et du clergé byzantin dépend aussi bien entendu du type de sources auxquelles nous avons affaire. Selon qu'il s'agit d'écrits historiques, épiques, hagiographiques ou de documents administratifs, le traitement que réservent les auteurs turcs à la description des réalités ecclésiastiques byzantines varie considérablement, allant de la charge la plus grossière des textes de polémique religieuse jusqu'au ton neutre des documents d'archive émanant de la bureaucratie ottomane.

Certains témoignages, nous allons le voir, présentent même, à l'occasion, tel hiérarque savant ou telle communauté monastique ouverte au contact avec les Turcs sous un jour plutôt élogieux, ce qui montre que l'image de la religion adverse et de ses représentants n'est pas toujours totalement négative, du moins dans les cercles lettrés de la cour seldjoukide de Konya au XIII^e siècle, ou du sérail ottoman de Brousse ou d'Andrinople aux XIV^e-XV^e siècles.

C'est par un rapide survol des sources épiques seldjoukides et ottomanes médiévales que je vais tenter de dégager une ébauche d'un portrait turc des clercs grecs ainsi que la perception seldjoukide et ottomane des institutions, monuments ecclésiastiques et hiérarchie de l'Église byzantine. Si je privilégie ici les textes épiques en langue

turque, c'est qu'ils ont été longtemps considérés comme des textes exclusivement littéraires, alors que, depuis les travaux d'Irène Mélikoff, on sait qu'ils contiennent toutes sortes d'informations précieuses sur les relations turco-chrétiennes au temps de la conquête du territoire byzantin par les Seldjoukides et les premiers Ottomans, pour peu qu'on veuille bien en faire une relecture attentive.

Pour ce faire, j'utiliserai abondamment les éditions critiques de deux textes fondamentaux de l'épopée turque médiévale, le *Destân d'Umur Pacha* et le *Dânicmendnâme*. Les éditions de ces deux textes furent établies, il va y avoir 50 ans⁴, par Irène Mélikoff, professeur émérite auprès de cette université de Strasbourg, cadre de ce colloque. C'est avec un grand plaisir et beaucoup de reconnaissance que je lui rends ici un modeste hommage car, grâce à ses travaux essentiels, les études turco-anatoliennes médiévales, entre autres champs de recherche qu'elle a défrichés au cours de sa fructueuse carrière⁵, ont progressé d'une manière décisive et sont devenues une spécialité internationale à part entière et un précieux contrepoint aux études byzantines.

Du vocabulaire ecclésiastique en turc

Et tout d'abord, précision terminologique indispensable, comment les auteurs turcs du Moyen Âge nomment-ils hommes, institutions, titres et monuments ecclésiastiques byzantins ?

Prêtres et moines

Les termes sont grecs, arabes ou persans mais dans tous les cas, la distinction entre prêtre séculier et moine régulier dépend du contexte et des lieux où habitent les dits clercs, et cette distinction n'est pas toujours très nette. Le *papaz*, mot grec, est plutôt

4. Le *Destân* en 1954, le *Dânicmendnâme* en 1960.

5. Notamment la religion populaire anatolienne, la mystique *Alevî-Bektâchî*, les études caucasiennes, etc.

statistiquement un prêtre séculier desservant une *kilise*, autre terme grec qui a un doublet arabe souvent utilisé, la *kenisa*.

Le *papaz* grec est normalement distingué de *babos*, qui désigne le Pape des Francs. De même, le *râhip*, mot arabe ou le *kechich*, terme persan, les deux étant à peu près interchangeables, désignent le moine ou de temps en temps le *evlenmez papaz*, le prêtre non marié.

Le moine habite le *manastır* ou ses doublets arabes de *deyr* et plus rarement de *ribat* et de *Hanekah*, ce dernier terme désignant symptomatiquement un lieu où l'on boit du vin, une taverne. Il existe d'ailleurs, à ce sujet, une expression turque, que je crois plus récente : *papaz uçurmak*, traduite par le dictionnaire anglo-ottoman de Redhouse par *to have drinking party*⁶.

La hiérarchie

La hiérarchie ecclésiastique byzantine est perçue essentiellement à travers deux termes hérités du grec : *patrik* ou parfois *batrach*, le patriarche, et *medropolit*, transformé dans un texte par un calembour malveillant⁷.

Il faut signaler au sujet de cette perception turque de la hiérarchie byzantine que dans des épopées turques comme le *Dānichmentnâme*, sur lequel nous allons revenir, le patriarche byzantin n'apparaît jamais, alors que le basileus, sous le nom de *Kaysar*, César, est cité 23 fois, représentant à la fois le pouvoir politique et religieux⁸. Nous avons là une attestation de la traditionnelle vision musulmane médiévale de la société politico-religieuse byzantine, vision selon laquelle le véritable chef de l'Église des *Rûm* est l'empereur et non le patriarche, tous les chrétiens rattachés à l'Église de Constantinople étant ainsi désignés par les

6. *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Istanbul 1968.

7. *Ibid.*, s.v. *pelid* : « dirty », « filthy », « nasty ».

8. *La Geste de Melik Dānişmend : étude critique du Dānişmendnâme*, II, Édition critique avec glossaire et index, éd. I. Mélikoff, Paris 1960 [Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 11], p. 342 (index).

sources arabes médiévales comme « melchites », c'est-à-dire chrétiens dépendant du *malik al-Rûm*, l'empereur, chef temporel et spirituel de Byzance⁹.

Des subsistances byzantines

Après ce bref inventaire de la terminologie turque désignant les clercs et leur hiérarchie, un mot sur quelques usages culturels grecs conservés dans le vocabulaire turc dès le Moyen Âge. J'évoquerai simplement deux exemples : le premier est celui de la vénération populaire des sources, si vivant à Byzance et illustré par le pèlerinage à la fameuse Ζωοδόχος Πηγή (« source qui reçoit la vie »¹⁰). Ce culte des sources saintes, partagé par les Turcs, a gardé son nom grec d'ἀγίασμα et est suffisamment turquifié pour désigner, parmi de nombreux lieux d'Istanbul ou d'ailleurs, une des grandes mosquées impériales ottomanes de la rive asiatique du Bosphore, l'*Ayazma Camii* à Üsküdar¹¹.

Le deuxième terme est celui de *panayır*, désignant toujours en turc moderne une foire, un marché, et issu directement de la πανηγύρις byzantine¹².

Ce fut une règle toponymique turque longtemps respectée que de garder intact le nom grec d'un célèbre lieu de culte, église,

9. G. Martinez-Gros, La ville, la religion et l'empire : la trace de Rome chez les auteurs andalous, dans F. Micheau éd., *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du X^e siècle au milieu du XIII^e siècle*, Paris 2000, p. 208-209, et P. Gourdin et G. Martinez-Gros éd., *Pays d'Islam et monde latin (950-1250)*, Neuilly 2001, p. 37.

10. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Paris 1953, p. 237.

11. H. Sumner-Boyd et J. Freely, *Strolling through Istanbul*, Istanbul 1973, p. 423-424.

12. Habitude byzantine qui associe les fêtes religieuses (πανηγύρις) et les marchés (ἀγοραί), par exemple Michel Psellos, *Chronographie*, éd. É. Renauld, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance, 976-1077*, Paris 1967 [Collection byzantine], I, p. 127.

basilique, monastère, comme pour marquer une conscience musulmane de l'importance religieuse de tel ou tel monument grec, éventuellement islamisé par les nouveaux maîtres : *Ayasoluk* désigna, jusqu'à la première guerre mondiale, l'ancien site de la basilique Saint-Jean le Théologien d'Ephèse (*Ayasoluk* : "Ἅγιος Θεολόγος"¹³) ; l'épopée turque, on va le voir, gardait le souvenir d'un monastère de *Sematurgos*, autrement dit Θαυματουργός, sanctuaire dédié à Saint Grégoire le Thaumaturge, comme l'avait signalé Irène Mélikoff¹⁴.

De Sainte-Sophie

Mais le cas le plus célèbre de conservation d'un toponyme monumental est, bien sûr, celui de la Grande Église de la Sainte Sagesse de Constantinople (et aussi d'ailleurs celle de Thessalonique) ; je veux parler de Sainte-Sophie, "Ἁγία Σοφία, appellation gardée inchangée en turc : *Aya Sofya*. Le prestige très ancien en monde musulman de l'église métropolitaine de l'Empire byzantin, est attesté, par exemple, par deux *hadith*-s, selon lesquels le Prophète Mohammed aurait parlé spécifiquement de Sainte-Sophie :

On raconte, dit le premier *hadith*, que le souverain des prophètes, le chef des saints, c'est à dire Muhammad Mustafâ, que le salut soit sur lui, dit : « l'ange Gabriel vint et m'invita à l'ascension du ciel (*miradj*). Je suis monté et pendant que je me promenais dans tous les coins des couches célestes et du pur paradis, regardant chaque chose et admirant les lieux créés par Dieu le Tout Puissant dans sa perfection et sa magnanimité pour ses créatures, je suis entré dans le domaine céleste du paradis et je vis posé en ce lieu un bâtiment sacré ayant la forme d'une mosquée élevée. Il y avait dedans quatre colonnes en rubis et les murs étaient couverts à l'intérieur d'émeraudes et de turquoises ; le plancher était en argent et le sol extérieur en cristal et l'ensemble était paré d'un grand

13. F. Taeschner, *Aya Solûk*, *Encyclopédie de l'Islam*, I, Leyde-Paris 1960, p. 800-801.

14. *La Geste de Melik Dânişmend*, cité I, p. 434.

nombre d'ornements. Ceux qui étaient à l'intérieur souhaitaient ne pas en sortir, mais rester en ce lieu. Et l'eau coulait sans cesse par des conduites d'or et d'argent dans les fontaines. Je demandai : "Gabriel, mon frère ! quel est ce beau lieu, cet endroit gracieux ?" Il répondit : "Ô Muhammad ! c'est ton endroit, créé par Dieu le Tout Puissant, le plus fort et le plus grand, pour ta communauté monothéiste. Le modèle de ce bâtiment qu'on appelle la grande mosquée se trouve sur terre, dans une ville dont les trois côtés regardent la mer et le quatrième se tourne vers la terre ferme, qu'on appelle la ville de Constantin. En ce lieu se trouve un temple plaisant, un endroit sacré nommé Sainte Sophie et cette grande mosquée, on dit qu'elle est faite sur le modèle de cet endroit gracieux que tu vois en ce moment. Il doit échoir à ta communauté qui y fera sa prière". Quand j'entendis ces mots agréables de la part de Gabriel j'ai rendu grâce au maître du monde et regardé et contemplé à ma guise de tous les côtés de cet endroit gracieux... ».

Le second *hadith* rapporte que « d'après ce qu'on dit au sujet de sa Sainteté l'Envoyé de Dieu, il aurait promis que quiconque ferait une prière de deux genuflexions dans Sainte-Sophie serait bon pour le paradis... »¹⁵.

Dans ces conditions, le nom d'*Aya Sofya* se trouvait sacralisé¹⁶ et les Turcs ne pouvaient que le conserver, et cela d'autant plus que les musulmans étaient particulièrement friands d'homophonie et de calembours pieux ; ils avaient, entre autres, réussi à déceler sous le nom grec de la capitale impériale, prononcé *Is-tim-bolin* (εἰς τὴν πόλιν, *Istanbul*, appellation utilisée par les Arabo-musulmans depuis le haut Moyen Âge), un nom bien plus gratifiant pour une oreille musulmane, *Islâmbol*, « où l'islam abonde »¹⁷.

15. Les deux *hadith* sont cités par S. Yérasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris 1990, p. 235-236 et 39-40.

16. La basilique impériale et d'autres monuments de Constantinople sont ressentis par un chroniqueur turc comme « *adjâyib binalar* », « monuments merveilleux », un peu dans l'acception byzantine d'œuvres « non faites de main d'homme » (ἀχειροποίητοι) : *Anonim Tevârih-i Al-i Osman*, éd. F. Giese [et N. Azamat], Istanbul 1992, p. 78.

17. H. İnalcık, Istanbul, *Encyclopédie de l'Islam*, IV, Leyde-Paris 1978, p. 233-259, et K. Süßheim et F. Taeschner, *Aya Sofya*, *Encyclopédie de l'Islam*, I, Leyde-Paris 1960, p. 797-801.

Or, *Aya Sofya* faisait irrésistiblement penser à *sophos*, « sage », terme bien connu des philosophes arabes mais aussi et surtout à « soufi », mot désignant en islam, on le sait, le maître spirituel, le mystique¹⁸. Et Mehmed II, le conquérant de Constantinople et de Sainte-Sophie, d'ailleurs inventeur probable du calembour Istanbul/Islambol dont nous venons de parler¹⁹, ne voyait pas d'un mauvais œil toute fantaisie lexicale visant à rehausser et à islamiser un peu plus la grande basilique chrétienne, prestigieuse et toute récente conquête du sultan, si du moins l'anecdote suivante rapportée par un auteur ottoman est exacte :

Un jour le *mollâh* Hüsameddîn Hüseyin al-Tabrîzî se rendit chez le souverain. (Mehmed II) lui tendit, au lieu du dos de sa main, sa paume à embrasser²⁰ et lui dit : « Qu'est-ce que je veux signifier par ce geste ? » Le *mollâh* répondit : « Eh bien, tu fais allusion à Aya Sofya – ce qui en turc peut s'entendre, par calembour, *aya sufiye*, "la paume (*aya*) au soufi (*sufi-ye*)" – où tu me donnes la charge de professer ».

Le sultan rit beaucoup de cette saillie et effectivement il donna au soufi facétieux la charge enviée d'enseignant dans la toute nouvelle mosquée d'Aya Sofya²¹.

De l'Église byzantine dans l'épopée turque

Après ces quelques réflexions d'ordre terminologique, nous allons examiner un certain nombre de textes épiques qui nous

18. Au X^e siècle, al-Bîrûnî par exemple, fait dériver « soufi » de *sophos* : H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, p. 263.

19. H. D. J. Siruni, dans *Studia et acta orientalia* 3 (1960), p. 173 (cité par H. İnalcık, Istanbul, cité *supra* n. 17).

20. Allusion possible au *hadîth* attribué à Malik b. Anas : « Je n'ai jamais touché de soie ou de satin plus doux que la paume de la main de Mohammed » ; cité par R. Caratini, *Mahomet*, Paris 1992, p. 174.

21. Tâchköprüzâde, *Es-Saqa'iq En-No'manijje*, trad. O. Rescher, *Es-Saqa'iq en-no'manijje von Taşköprüzade, mit Zusätzen und Anmerkungen, aus dem Arabischen übersetzt*, Constantinople-Stuttgart 1927-1934, p. 125.

permettrons de tenter une sorte de portrait-robot des clercs et de l'Église byzantine vus par les Turcs médiévaux.

Ces textes épiques sont très riches en informations et en touches psychologiques concernant les conceptions que se font les Turcs de leurs voisins et adversaires chrétiens. Nous allons principalement utiliser le *Dânichmendnâme*, dans l'édition critique et la traduction d'Irène Mélikoff ; cette épopée est un texte des XIII^e et XIV^e siècles racontant à sa manière la conquête de l'Asie Mineure byzantine et arménienne par le héros Melik Dânichmend, l'un des premiers conquérants, au XI^e siècle, de la péninsule anatolienne.

Des invocations « chrétiennes »

Voici, pour commencer, une première description particulièrement suggestive de la foi chrétienne, du costume, du formulaire rituel et des usages alimentaires des « mécréants » vus par un auteur turc médiéval²² : avant de livrer bataille aux musulmans, un chrétien fait un serment solennel et pour cela invoque puissances célestes tutélaires et cadres religieux du christianisme tels que les conçoit l'auteur turc du *Dânichmendnâme* :

Sattât (le chef chrétien) fit serment et dit : « Par Lât ! (...), par Menât !
Par ces grandes idoles et par Hiristos ! Par Hübel, Hüzülâ et Nedveste !
Par le pot d'argile (où brûle l'encens) et par l'encens !
Par ceux qui induisent le monde au mal ! (...)
Par ceux qui portent la ceinture, la corde et la croix !
Par les lentilles, le vinaigre et les ventricules farcies !
Par les lamentations des moines, leurs robes de bure, par leurs coiffures et leurs vieux vêtements !

22. *La Geste de Melik Dânişmend : étude critique du Dânişmendnâme*, I, Introduction et traduction, éd. I. Mélikoff, Paris 1960 [Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 10], I, p. 226-227 (traduction) et *La Geste de Melik Dânişmend*, II, cité *supra* n. 8, p. 40-41 (texte turc).

Par la croix que les novices portent sous leur bras et par celle en bois que tient le prêtre !
 Par les vieux prêtres pollués, par la crasse de leurs visages qu'ils ne lavent pas !
 Par leur vieux chef centenaire et par le sac qu'il porte sur la tête !
 Par Lât, 'Uzza et les nouvelles idoles ! Par les hommes qui suivent la voie des idoles !
 Par la cloche que balance le Métropolitain ! (...)
 Par l'amour de l'église et du grand Papâs ! Par la vénération à Nârinûr et au Diable !
 Par tous ces grands serments que je viens de faire, je leur en ferai voir, par la cloche !
 Que le jour se lève : j'enverrai mon armée, je n'épargnerai ni grand, ni petit !
 Je rendrai (aux Turcs) le monde étroit et je les mettrai en pièces ! »

Ces sortes de textes, qui apparaissent comme une grossière caricature de la religion adverse, ce qu'ils sont, méritent cependant une lecture plus attentive qui montre que, sous la charge et le ton polémique, l'auteur turc connaît avec précision les usages chrétiens : s'il travestit le Christ (*Hiristos*) en divinité du panthéon préislamique dans lequel il est censé figuré à côté de Uzza, Lât²³, etc., s'il assimile le christianisme à la « voie des idoles » (*put yolu*), sa description des moines, bien que malveillante, sonne vraie par les détails qu'elle signale : les moines de la geste turque portent une robe de bure (*pelâs*)²⁴, serrée par une ceinture (*zunnâr*)²⁵ ; ils sont coiffés d'une toque (*kabalak*) ou d'un « sac » (*torba*)²⁶ ; ils vont prier à l'appel de la

23. *Ibid.*, I, p. 226, n. 5 : ces deux idoles formant une trinité préislamique avec une troisième nommée Menât, il y a peut-être là un désir de leur assimiler la trinité chrétienne.

24. Il est question aussi, *ibid.*, p. 266, de *pîlûn*, du grec φελόνιον, « chasuble ».

25. Du grec ζώνω, porter *zunnâr* est le fait des non-musulmans et « couper la corde ou la ceinture » est une expression souvent utilisée pour désigner la conversion d'un clerc à l'islam : Aflâkî, *Les saints des derviches tourneurs (Manâqib ul-'ârîfîn)*, trad. C. Huart, Paris² 1978, I, p. 107.

26. S'agit-il ici du capuce caractéristique des moines arméniens ? la coiffe des moines grecs, quant à elle, le σκούφος, se retrouve curieusement, à l'époque ottomane, dans le terme désignant le couvre-chef des Janissaires, *ûskûf* !

cloche (*çan*)²⁷, au milieu des vapeurs d'encens (*tûtsi*)²⁸ ; ces communautés contemplatives rassemblent « anciens » (les « gérontes » ou γέροντες du vocabulaire monastique byzantin)²⁹ et novices (désignés dans le texte turc par le terme musulman de *mûrîd*, « disciple » d'un « maître » ou *mürchîd*), elles sont sous la direction d'un higoumène, supérieur du couvent³⁰ ; elles dépendent aussi du métropolitain de la région. Leurs prières sont décrites comme des lamentations pénitentielles, ce qui correspond parfaitement à l'oraison byzantine, ponctuée d'innombrables *kyrie eleison*³¹. Pour notre auteur musulman, ces prières des mécréants sont bien entendu destinées au diable, lequel est d'ailleurs désigné dans le texte par le terme grec *idyâvalas* – δῖοβλος. La description est exacte jusque dans le détail concernant la nourriture monastique qui est basée sur la consommation de lentilles (*merdjimek*), l'utilisation de vinaigre (*sirke*), l'abstinence à vie de consommation de viande³².

27. « Comme un tonneau de cabaret » : *La Geste de Melik Dânişmend*, I, p. 256 ; comparaison péjorative pour fustiger la consommation de vin dans les monastères. Dans un autre contexte, le cabaret est le lieu de l'union mystique du soufi avec Dieu, le mot *harabat* désignant à la fois une taverne et un couvent de derviches (*tekke*).

28. Ce terme, appliqué ici aux grands encensements des liturgies orientales, désigne aussi les fumigations des séances chamaniques destinées à faciliter l'extase, rites encore familiers aux milieux mystiques de la Turquie médiévale : I. Mélikoff, *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leyde-Boston-Cologne 1998 [Islamic history and civilization, 20], p. 289.

29. *Kari papaslar* dans le texte turc : le terme *kari* est plutôt appliqué à des vieilles femmes qu'à des moines ; pourrait-on traduire par « ces moines semblables à de vieilles femmes » ?

30. *Kulaguz*, *kilagiz* ou *kilavuz*, littéralement « celui qui passe le premier », « guide », terme déjà connu dans le dictionnaire de Mahmûd de Kachgar au XI^e siècle : Kasgarli Mahmûd, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, Ankara 1985, I, p. 383.

31. Le texte turc parle ici des « larmes des lamentations des moines » (*kechichûn zâri giryesi*) : il y a très probablement ici un jeu de mot volontaire de l'auteur turc entre le terme turco-persan *gyrie* qui signifie « la larme » et l'invocation byzantine *kyrie (eleison)*. Cette dernière formule n'est pas inconnue des chroniqueurs turcs, par exemple Chukrullah (1388-1464) la cite dans son *Histoire*, sous la forme *kyrieles* : Sükrullah, *Behcetü'ttevârih*, éd. N. Atsiz, Istanbul 1949, p. 54.

32. *La Geste de Melik Dânişmend*, I, p. 253

Toujours en ce qui concerne les monastères, plusieurs autres passages du *Dâniçmendnâme* fournissent certaines données qui semblent assez fiables historiquement.

Du nombre de moines

Les communautés monastiques des territoires envahis par les Turcs semblent nombreuses : dans tel couvent « trois cent soixante moines habitaient et officiaient »³³, et si les chiffres sont probablement exagérés, ils restent cependant dans l'ordre du possible, si l'on songe que, dès le IX^e siècle, le Stoudios – monastère phare de la capitale byzantine il est vrai – compte presque un millier de moines, tandis que le couvent des Ibères, au Mont-Athos, en dénombre 300 en 1021³⁴.

Du culte de la croix

La Geste turque revient sans cesse sur la vénération de la croix, cette *stavroproskynèsis*, hyperdoulie chrétienne qui étonne les musulmans : c'est un « Monastère de la Croix » qu'attaque le héros de la geste³⁵. Les chrétiens l'invoquent sans cesse³⁶ : « je veux combattre dans le chemin de la Croix », s'écrit un moine guerrier, et la personnifiant, il ajoute « ou bien j'accomplirai un exploit tel que la croix sera satisfaite de moi ou bien je sacrifierai ma vie dans le chemin de la Croix »³⁷. La croix, que le texte nomme indifféremment de son nom arabe (*salīb*) ou grec (*istarōs*, σταυρός)³⁸, est partout : sur le toit des monastères³⁹, au cou des novices⁴⁰ ; elle est de toute forme

33. *Ibid.*

34. G. Dagron, Le christianisme byzantin du VII^e au milieu du XI^e siècle, dans G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez éd., *Histoire du christianisme*, IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 7-371, ici p. 267 et 277.

35. *La Geste de Melik Dâniçmend*, I, p. 266.

36. *Ibid.*, p. 322, où un chrétien utilise une curieuse formule : il jure par « l'eau de la croix » ; réminiscence de l'eau coulant de la plaie du Christ crucifié ?

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, I, p. 261, et II, p. 40.

39. *Ibid.*, I, p. 253.

40. *Ibid.*, I, p. 226.

et de toute matière, en bois⁴¹, en or, en argent, en fer, et on préfère perdre la vie plutôt que de laisser ces symboles sacrés tomber entre des mains ennemies ; ainsi dans un monastère assiégé par les Turcs :

le plus âgé d'entre les moines dit : « Apportez-moi du bois ». On lui apporta beaucoup de bois. Il y avait un grand bassin en haut du monastère, ils le remplirent de bois et allumèrent du feu. Puis, ils jetèrent dans les flammes tout ce que la monastère avait comme croix : les unes étaient en or, les autres en argent ou en plomb, ils apportèrent le tout et le jetèrent au feu, le métal fondit et se mit à couler. Ils avaient aussi une grande croix en fer, ils l'apportèrent et la jetèrent au feu. Quand le métal fut rouge, les moines se jetèrent sur cette croix et brûlèrent jusqu'aux cendres !⁴².

Les Turcs savent à l'occasion utiliser le culte de la croix à leur profit en organisant de fausses processions pour se faire ouvrir les portes des couvents :

(Les Turcs choisirent) deux cents guerriers d'élite, habillèrent un chameau comme s'il devait porter une croix et les deux cents hommes se mirent en selle. À l'aube, les deux cents hommes arrivèrent à la porte du monastère. « Ouvrez la porte, crièrent-ils, la croix est arrivée »⁴³.

Le père supérieur courut comme un ours et ouvrit la porte. Il vit deux cents hommes armés. « Salut ! leur dit-il, (...) Soyez les bienvenus ! Où est la croix ? ». « La voici la croix ! » crièrent aussitôt les Musulmans, et ils laissèrent faire les épées de la Guerre Sainte ! Ils massacrèrent sur le champ les portiers et entrèrent au monastère. En un instant, les moines furent occis⁴⁴.

Des couvents-forteresses

Autre information crédible du texte turc : les monastères sont solidement fortifiés (« Il y avait un fleuve et un grand monastère qu'on aurait pris pour une forteresse »⁴⁴). Ils sont défendus par des

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, I, p. 262.

43. *Ibid.*, I, p. 436-37.

44. *Ibid.*, p. 253.

moines bien armés et prêts à défendre leurs biens, bec et ongles (« Deux cents moines faisaient pleuvoir sur la forteresse des traits d'arbalètes et cent moines avaient dressé des mangonneaux »⁴⁵). Les sources byzantines attestent de cette résistance armée de certains clercs et moines face aux envahisseurs musulmans, ce qui n'est d'ailleurs pas toujours apprécié des autorités ecclésiastiques qui considèrent tout acte de violence de la part d'un clerc, même en état de légitime défense, comme non conforme aux canons⁴⁶.

Des biens monastiques à accaparer

Ces monastères apparaissent comme des établissements riches en biens divers dont il faut s'emparer pour le plus grand profit des musulmans : « Les musulmans encerclèrent les moines et les massacrèrent tous, puis tous les musulmans entrèrent dans le monastère. Melik Danismend félicita les héros. Il fit apporter le repas : on mangea, on leva la table et on se mit à fouiller le monastère. Ils trouvèrent deux puits dans chacun desquels il y avait deux cents musulmans prisonniers. Melik Danismend donna à ces prisonniers musulmans une grande abondance de biens monastiques et les rendit riches »⁴⁷.

45. *Ibid.*, p. 266.

46. Tel prêtre défend son église contre les musulmans « à coup de simandre » et est suspendu par son évêque pour ce fait : Georges Kédrenos, *Synopsis historique*, dans *PG*, CXXII, p. 1-367, ici p. 64. Tel moine qui organise la résistance armée contre les Turcs est rappelé à l'ordre par les autorités ecclésiastiques « qui lui imposent les censures les plus graves pour son acte d'audace » : Georges Pachymérès, *Relations historiques*, éd. A. Failler, IV, Paris 1999 [CFHB, 24/4], p. 656 ; l'auteur du *Danichmendnâme* a peut-être une certaine conscience de cette réticence des autorités byzantines à laisser combattre des moines, lorsqu'il fait dire à un chef chrétien qui tente d'empêcher un moine de participer à la bataille : « toi, tu es moine, tu ne peux pas te mesurer (aux Turcs) ; va donc t'occuper (de tes prières) » (*La Geste de Melik Dānismend*, I, p. 327).

47. *Ibid.*, p. 267.

De l'indispensable destruction des monastères

De plus, les conquérants pensent que, ces monastères étant les pivots du christianisme, il faut les détruire pour obliger les chrétiens à fuir la région : « Ce grand monastère qui se trouve sur la montagne de Dokiya, c'est le monastère de la Croix : il faut que demain tu le détruises aussi. Il faut que tu le rases jusqu'à ses fondements, afin que les Mécréants ne puissent plus y habiter »⁴⁸. Un autre passage lie encore plus expressément le succès durable de la conquête militaire à la disparition des structures religieuses chrétiennes, ce qui correspond à ce que l'on sait historiquement de la mentalité des guerriers *Gâzî* (combattants de la Guerre Sainte) :

Artuhî, 'Abdurrahmân et 'Abdullah s'avancèrent et lui dirent : « Ô Chef! Nous avons entendu dire par nos pères que tant que le monastère de Semâtûrgôs sera debout, le pays alentour restera imprenable (...). La clé du pays se trouve dans le monastère. Quand le monastère sera pris, le pays tombera lui aussi »⁴⁹.

Des stratagèmes pour s'en emparer

Pour réduire les couvents, Dānichmend et ses compagnons utilisent la force mais aussi la ruse : déguisement ecclésiastique et utilisation de la langue grecque.

Melik Dānichmend ordonna à ses soldats de marcher contre le monastère de la Croix. En approchant, Melik revêtit par dessus ses armes une chasuble. Il approcha du monastère. On y avait laissé trois moines gardiens. Melik Danismend arriva à la porte et cria en langue grecque : « Ouvrez la porte ! Melik Danismend s'est vengé de nous ! » Croyant que c'était (le moine) Papās, ils ouvrirent la porte : Melik Dānismend entra avec cent hommes et ils tuèrent les moines⁵⁰.

48. *Ibid.*, p. 263.

49. *Ibid.*, p. 435.

50. *Ibid.*, p. 266.

De l'usage turc de la langue grecque

Que le grec soit parlé par certains musulmans, transfuges n'ayant pas oublié leur langue maternelle, Turcs en ayant appris les rudiments nécessaires au contact avec les populations anatoliennes, n'a rien d'in vraisemblable : tel Arménien passé à l'islam, par exemple, communique en grec avec les soldats de la première croisade⁵¹ ; mots et phrases en grec, plus ou moins correctement rendus, apparaissent dans divers passages de la Geste : « où est la croix ? », demande en grec (*rumdje*) l'héroïne du *Dânichmendnâme*, ce que l'auteur de l'épopée transcrit vaille que vaille par « *pûti estorôs* », correspondant vraisemblablement à *ποῦ ἐστὶ ὁ σταυρὸς*;⁵²

À côté de ces informations utiles pour l'analyse historique de la conquête turque de l'Anatolie des XI^e-XII^e siècles, le récit épique brosse la plupart du temps un portrait très négatif du monde monastique.

De la sorcellerie monastique

La magie et les diableries l'imprègnent, avec ses monastères enchantés, construits par les djins, défendus par des dragons :

Quand le matin se leva, Melik Dânisment fit déployer l'étendard du calife. Aux cris de guerre de l'Islam, on marcha contre le monastère. On vit soudain surgir un dragon qui se mit à cracher des flammes : alors, Melik Dânisment prit dans la main la prière du Prophète *Hizir*, la lut et souffla du côté du dragon. Le dragon disparut aussitôt et Melik Dânisment marcha vers le monastère (...) Quand Melik Dânisment eut

51. *Micro Francos echoume, hoc est : paucos Francos habemus* (μικροὺς Φράγκους ἔχουμε), crie-t-il pour encourager les croisés à porter secours aux quelques soldats qui ont escaladé les premiers les murailles d'Antioche en 1098, *Histoire anonyme de la première croisade*, éd. et trad. L. Bréhier, Paris 1924, p. 106-107.

52. *La Geste de Melik Dânisment*, I, p. 436, et II, p. 261 ; V. Smirnov voit même un calembour gréco-turc dans la curieuse invocation que des chrétiens, dans la Geste (*ibid.*, I, p. 382), adressent (par allusion à l'âne de la crèche ou à celui des Rameaux ?) « au sabot de l'âne de Jésus » (*har-i 'Isa*), qui serait à rapprocher de *εὐχαριστία* !

fait disparaître ce dragon qui était de la magie, il alla à la porte du monastère, la frappa de sa masse d'armes et la défonça. Les Musulmans entrèrent⁵³.

Les moines sont présentés comme de dangereux maîtres ès-sciences occultes. Tel higoumène « était parfaitement versé dans les disciplines ascétiques et connaissait toutes les formules d'incantation, il connaissait la sorcellerie, la magie, les talismans, de sorte qu'il faisait travailler les dîvs (démons) et les djinns et leur fit construire ce monastère »⁵⁴.

Des souterrains et passages secrets

Intervient aussi dans ce passage le thème épique du souterrain enchanté qui fait communiquer des lieux très éloignés entre eux, en une Anatolie intérieure (Cappadoce, etc.) géologiquement riche en labyrinthes et réseaux souterrains générateurs de légendes diverses. L'un de ces tunnels secrets sert de refuge en cas d'attaque :

(Pour fuir les assaillants turcs) une centaine de moines entrèrent dans le tunnel pour s'enfuir, mais les Gâzis marchèrent vers le tunnel. Par la puissance de Dieu, un peu plus loin dans le tunnel, il y avait une porte en fer, mais cette porte était verrouillée. Il y avait aussi dans ce tunnel beaucoup de roseaux. Les Gâzis mirent aussitôt le feu aux roseaux, si bien que par l'épée des Gâzis d'une part et par le feu d'autre part, les cent moines furent brûlés et réduits en cendres⁵⁵.

On pense ici, roseaux mis à part, à ces cités-refuges cappadociennes (Derinkuyu, Kaymakli, etc.) à plusieurs niveaux souterrains, remontant probablement aux premières invasions musulmanes. Une autre galerie fait communiquer, grâce à la puissance magique de son supérieur, le monastère de Saint-Grégoire le Thaumaturge à Niksar (Néo-Césarée, à plus de 800 km à l'est d'Istanbul !) avec la lointaine Sainte-Sophie de Constantinople :

53. *Ibid.*, p. 262.

54. *Ibid.*, p. 434.

55. *Ibid.*, p. 437.

Par sa sorcellerie, le moine rassembla les dîvs et leur fit construire sous la terre un tunnel. Ils creusèrent un tunnel qui partait de Nîksâr et arrivait jusqu'à Istanbûl, de sorte qu'on pouvait partir de Nîksâr par ce tunnel et aller faire ses dévotions à Aya Sofya et revenir. Il existe jusqu'à présent des traces de ce tunnel⁵⁶.

L'auteur du *Dânichmendnâme* rejoint curieusement ici les récits byzantins, turcs et occidentaux évoquant les dépendances souterraines de la Grande Église de Constantinople. Le derviche Chemsüddin, par exemple, écrit en 1480 :

(Les architectes de Sainte-Sophie) construisirent de fortes voûtes d'un piédestal à l'autre, toutes de pierre à feu, et firent des canaux pour que l'eau de pluie des grandes et petites coupoles coulât dans les caves.

Ruy Gonzales de Clavijo, qui visita Sainte-Sophie en 1403, écrit : « Il existe une très grande citerne souterraine dans l'église où dix galères pourraient flotter ». Et Hoca Sa'düddin raconte dans la partie de son *Tac ül-tevarih* (après 1574) consacrée à la légende de Constantinople : « Ils ont fabriqué le dessous de ce grand bâtiment en creux et le bâtirent sur des arcades s'appuyant sur des piliers. Il est possible de circuler en barque dans cet ouvrage rempli de pièces souterraines ». Enfin, le passage suivant de Grelot qui séjourna à Istanbul en 1670, montre que la légende persiste à son époque :

Tout le dessous de ce temple est creusé et rempli des eaux qui découlent du dessus de son toit. C'est ce qui fait croire à quelques gens que l'on pourrait aller en bateau depuis Sainte Sophie jusqu'à la mer par des canaux souterrains⁵⁷.

56. *Ibid.*, p. 434.

57. Auteurs cités par S. Yérasimos, *La fondation de Constantinople*, cité *supra* n. 15, p. 118-119.

D'un « bestiaire » monastique peu ragoûtant

Redoutables sorciers, les moines sont d'autant plus à éliminer que l'épopée turque trace d'eux un portrait quasi animal : ils sont comparés à l'éléphant pour leur lourdeur, au cochon pour leur saleté, couverts de poil comme l'ours, avec des barbes comme des « queues de chien »⁵⁸ ; ainsi le physique monstrueux du moine Semâtûrgos :

Semâtûrgôs était un vieillard. Tu l'aurais pris pour un dîv : il avait une longue barbe qui lui recouvrait le nombril, il était tout courbé, tout ridé, ses moustaches lui recouvraient la bouche, c'était un maudit tout crasseux qui ressemblait à un ours ; il avait vécu plus de cent ans sans jamais tremper un doigt dans l'eau ! Ses moustaches et sa barbe pendaient comme des mèches, tout son corps était couvert de poils !⁵⁹

Des redoutables moines-guerriers

Au combat, ces moines belliqueux sont comme des « loups enragés » ; ainsi ces deux clercs guerriers dont l'ardeur au combat fait même reculer un moment les héros de la Geste, tout d'abord un nommé « Papâs » (« le pape ») :

Au matin au lever du soleil, Papâs revint combattre Melik Dânisment. Tel un loup enragé, Papâs malmena l'armée. De nouveau, il s'attaqua à Melik ; il le saisit par la ceinture, le tira par trois fois avec violence, mais ne put le vaincre. Ce fut le tour de Melik ; il invoqua le nom de Dieu et tout en proclamant : « Au nom de Dieu, par la pure lumière de Muhammad Mustafâ ! », il tira et souleva Papâs. Il allait le jeter à terre quand Papâs sortit un poignard pour trancher sa ceinture. Mais Efromiya [la compagne de Dânisment, redoutable amazone] était là : elle asséna à Papâs un tel coup d'épée que sa tête fut projetée en l'air. Melik Dânisment félicita Efromiya et lâcha le corps de Papâs le maudit qui tomba à terre, tandis que son âme s'envolait en Enfer !⁶⁰

58. *La Geste de Melik Dânisment*, I, p. 327, 436, etc.

59. *Ibid.*, p. 436.

60. *Ibid.*, p. 267.

Puis un autre moine nommé Kayirbil qui, malgré son âge, reste un terrible bretteur :

Or, il y avait dans l'armée mécréante un moine courageux qui était venu se joindre à Sattât [le chef de l'armée chrétienne]. Il se nommait Kâyrbil. Il demanda à Sattât la permission de combattre Melik :

« Toi, tu es moine, lui répondit celui-ci, tu ne peux pas te mesurer à lui (...) ». « Ô Chah ! dit le moine, je suis venu prendre part au combat ; quatre-vingts années de ma vie se sont déjà écoulées et voilà soixante ans que, dans le monastère, je sers la Croix et j'implore d'elle aide et protection. Aujourd'hui, je veux combattre dans le chemin de la Croix : ou bien j'accomplirai un exploit tel que la Croix sera satisfaite de moi, ou bien je sacrifierai ma vie dans le chemin de la Croix et de la Cloche ! ».

En oyant ces paroles, Sattât rendit grâce au moine et celui-ci entra en lice. Il avait décoré son cheval et lui-même du signe de la Croix. De sa vie, il n'avait trempé sa main dans l'eau, il avait une sale figure avec des moustaches qui lui recouvraient la bouche et une barbe longue comme une queue de chien, il était tout couvert de poils, il avait un aspect si hideux et une forme si étrange qu'il aurait été plus facile de dessiner le visage de Satan que le sien ! Ce moine à la sale figure marcha contre Melik Dânisment. À sa vue et en entendant ses injures, Melik se courrouça tellement que chacun de ses poils se hérissa et sortit, tel une épine, de son caftan ! Il se mit à hurler, il rugit comme un lion, si bien que ce maudit salit sa selle de terreur ! Et il se réveilla comme un homme qui dormait ! Comment un homme qui a vécu quatre-vingts ans sans sortir de son monastère, sans laver son visage et ses mains, en baisant les mains de tous ceux qui venaient devant lui, et en se lamentant, comment saurait-il, lui qui se croyait quelque chose, ce qu'est un champ de bataille ?⁶¹

De quelques bon moines et de quelques beaux couvents

Dans l'épopée turque médiévale, tous les moines ne sont pas pour autant représentés sous des traits aussi péjoratifs ; il existe aussi une catégorie de bons moines qui sont ceux qui se convertissent à l'islam à la suite d'une rencontre avec un saint personnage musulman ou après d'éventuelles visions du Prophète Mohammed.

61. *Ibid.*, p. 327.

Cette conversion est, dans ce cas de figure, le fruit d'un cheminement intime, gardé soigneusement secret, car elle intervient avant l'occupation du pays où habite le moine passé à l'islam : le *Dânichmendnâme* nous présente ainsi un moine nommé Harkil l'Ascète⁶² qui séjourne dans un lieu de retraite qui ne ressemble en rien aux repaires sataniques décrits plus haut, pas plus que l'anachorète Harkil n'a un quelconque rapport avec ses malfaisants collègues dont il vient d'être question : le monastère, avec son *katholikon* à coupole, les couleurs à dominante pourpre, le trône de l'higoumène, est décrit, à cette occasion assez exactement :

(Melik Dânisment et son compagnon nommé Artuhî) montèrent à cheval et se mirent en route. Ils passèrent une montagne et virent un grand couvent fortifié. Quand Melik Dânisment et Artuhî arrivèrent à ce couvent, ils virent que, dans l'enceinte de ce couvent, on avait construit une église à coupole : sur trois piliers de marbre rouge, s'élevait une coupole, et, sous la coupole, il y avait un trône de marbre blanc ; sur ce trône était assis un moine vénérable, beau, avec une barbe blanche qui couvrait sa poitrine comme une lumière, il était revêtu de vêtements monacaux et dix moines se tenaient devant lui, les bras croisés. Quand ils virent Melik Dânisment et Artuhî, ces dix moines prirent la fuite. Le vieux moine se leva, Melik Dânisment le salua ; le moine vint au devant de lui, le reçut avec honneur et lui dit : « Sois le bienvenu, ô Melik Dânisment Gâzi ! Ô chef des Musulmans ! Salut, ô Artuhî, toi aussi, sois le bienvenu ! »

« Comment nous connais-tu ? », demanda Melik Dânisment.

« Cette nuit, j'ai vu un rêve, dit le moine, je vous le conterai et vous me direz si c'est la vérité ». « Dis-le voir ! » lui dit Melik. « Ô Melik Dânisment, dit le moine, fais-moi d'abord la description de Muhammed, pour que je voie si elle correspond bien à ce que j'ai vu en rêve. »

Alors Melik Dânisment exposa la perfection et la bonté de Muhammed (...) Quand Melik Dânisment eut récité cette louange, le moine dit :

« Nous te sommes fidèles, ô Prophète de Dieu ! »

Puis, il demanda qu'on lui décrive 'Alî (le gendre du Prophète). Melik Dânisment lui apprit ce que le Prophète avait dit au sujet du Seigneur 'Alî – puisse Dieu l'exalter et le bénir ! – :

62. *Zahid* : ascète, anachorète.

« Il n'y a jamais eu de brave comme 'Alî, il n'y a jamais eu d'épée comme Zû-l-Fikâr ! (l'épée d'Alî) ». Et il fit sa description. Aussitôt le moine devint musulman. Puis il dit :

« Cette nuit, j'ai vu dans mon rêve Muhammad – puisse Dieu l'exalter et le bénir ! Le Seigneur Prophète – puisse Dieu l'exalter et le bénir ! – m'a fait savoir votre venue. » Et aussitôt, le moine se leva, entra dans le monastère et apporta de la nourriture. Melik Danismend et Artuhî mangèrent et passèrent la nuit auprès du vieux moine. Melik Danismend demanda le nom du moine.

« On m'appelle Harkîl l'Ascète » répondit-il.⁶³

Ailleurs, Harkîl l'Ascète est présenté comme « l'ami sincère des Musulmans »⁶⁴. Il finit par être tué par ses anciens coreligionnaires, devenant un *chehid* (martyr) de l'islam :

(Quand) Melik Dânichmend et Artuhî retournèrent au couvent, ils trouvèrent l'Ascète occis, ainsi que les dix moines. Ils avaient trouvé le martyr. Melik sombra dans la tristesse : il descendit de cheval ; on récita la prière des martyrs et on pria pour leurs âmes⁶⁵.

Des « moines-derviches » dans l'épopée...

Plusieurs autres récits hagiographiques turcs des XIII^e-XV^e siècles signalent l'islamisation secrète de tel ou tel moine, vivant en pays chrétien mais devenu disciple, qui du célèbre cheikh Hadji Bektâch, qui du fondateur des « Derviches Tourneurs », Mevlânâ Djelâleddîn Rûmî. La *Vita (Vilayetname)* du premier raconte qu'il y avait

un moine (*kechich*) qui connaissait Bektash et qui vivait au-delà des frontières de l'Islam. (Avec un disciple de Bektâch qui venait lui rendre visite), il se rendit dans l'église qu'il desservait. Là, après avoir soigneusement refermé la porte, il souleva une des dalles du sol (*bir tachi kaldirdi*), et par cette excavation, tous deux pénétrèrent dans une vaste pièce dans laquelle le derviche remarqua un autel, sur cet autel un

63. *La Geste de Melik Dânişmend*, I, p. 210-211.

64. *Ibid.*, p. 221.

65. *Ibid.*, p. 232.

baluchon (*bohça*), et sur ce baluchon la couronne de Bektash (*elifi tadjî*)⁶⁶. Le moine se coiffa de cette couronne et passa une robe de derviche (*aba*). Puis, se tournant vers le *mihrab*, il fit ses prières, imité par le derviche. Après la prière, il prit un lutrin (*rahle*) et le posa devant lui pour réciter quelques versets du Coran. Enfin, il rangea ses affaires, remit le baluchon à sa place et la couronne dessus, rangea le Coran à sa place et remit sa robe de moine (*elbise*). Puis, se tournant vers le derviche, il lui dit : « Nous aussi nous sommes des disciples de Bektash ». Puis, après avoir comblé le derviche de présents, le moine le laissa retourner auprès de son maître⁶⁷.

Dans le récit hagiographique de la vie de Mevlânâ Djalal al-dîn Rûmî, le fondateur des « derviches tourneurs », le Maître recommande à un de ses proches, commerçant de son état et qui doit aller pour affaire à Constantinople, d'y rencontrer un de ses disciples secrets :

Dans les environs de Constantinople, il y a une bourgade florissante où habite un moine en retraite dans un monastère. Transmets-lui mes salutations et interroge-le. Le négociant salua et partit. Arrivé sur les pays frontières, il s'informa de ce moine, se rendit au village indiqué et entra avec politesse dans le couvent. Il vit un personnage installé dans un coin ; ses lumières brillaient sous un châle noir (...). Le négociant fut hors de lui à ce spectacle. Quand il eut transmis au moine le salut de Mevlânâ, celui-ci sursauta et s'écria : « Salut sur toi, ainsi que sur les serviteurs que Dieu a élus ! ». Puis il s'inclina et resta longtemps prosterné. Le jeune marchand jeta un coup d'œil sur un autre coin. Il aperçut Mevlânâ avec les mêmes vêtements et le même turban qui le contemplait. Il poussa un sanglot et tomba. Au bout de quelque temps il revint à lui ; le moine lui fit des amitiés et lui dit : « Si tu deviens initié au secret des hommes libres, tu seras l'un des bons pieux ». Finalement il adressa une lettre à l'empereur de Constantinople dans laquelle il écrivait : « Un tel, négociant, a des affaires dans cette région-ci ; qu'on le protège ». Quand le négociant eut atteint la ville et fait parvenir la lettre du moine à l'empereur, celui-ci ordonna qu'on lui portât des présents de bienvenue, qu'on terminât ses affaires, et qu'on le laissât partir en sécurité avec tous

66. Coiffe en forme de couronne caractéristique de l'ordre des derviches Bektâchî, I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, cité *supra* n. 28, p. 283.

67. *Vilâyet-Nâme-i Hacı Bektâs-i Veli*, éd. A. Gölpınarlı, Istanbul 1958, p. 56, et *Le livre des derviches bektashi, Vilayet name*, trad. K. Ergüner, L'Isle-sur-Sorgue 1997, p. 146-148.

ses gains. À son retour, le négociant alla voir le moine qui lui dit : « Transmets à Mevlânâ mon salut et mes prosternations ; j'espère qu'il n'oubliera pas ce pauvre nécessiteux, plein de désir, dans ses faveurs infinies ». Au bout de quelque temps, lorsque le négociant fut de retour à Konya et rapporta au Cheikh Salâh al-dîn ce qui s'était passé, celui-ci lui dit : « Tout ce que l'on raconte des saints est vrai et arrive effectivement »⁶⁸.

... et dans l'histoire

Moines devenus secrètement musulmans et disciples de tel ou tel cheikh, cela semble un motif purement hagiographique, sans lien aucun avec la réalité historique. Et pourtant ! Doukas, l'historien byzantin du XV^e siècle, peu susceptible d'enjoliver des faits inquiétants pour la résistance chrétienne à l'islamisation, rapporte qu'un moine de Chios devint en secret disciple d'un derviche, ce qui corroborerait le fait que ce genre de processus interconfessionnels n'appartient pas exclusivement au genre imaginaire de l'épopée, ou aux pieuses fictions de la littérature hagiographique : le derviche turc, raconte le moine de Chios interrogé par Doukas, était le « compagnon d'ascèse » (συνασκητής) du dit moine, et tous deux priaient ensemble Dieu « en se prosternant devant Lui »⁶⁹.

Les contacts secrets entre groupes monastiques et conquérants turcs tels que les rapporte le *Dânismendnâme* (Haykil l'Ascète et ses dix moines en relation étroite avec les héros turcs de la Geste) ne sont pas non plus à mettre au seul crédit du genre épique. D'autre part, ces contacts turco-monastiques ont des motivations qui n'ont souvent rien de mystique.

À propos d'une légendaire et pragmatique mission

Selon une chronique turque du XV^e siècle, les moines du monastère Saint-Jean Prodrome de Serrès en Macédoine, persuadés

68. Aflâkî, *Les saints des derviches tourneurs*, cité supra n. 25, I, p. 105-106.

69. Doukas, *Histoire byzantine*, éd. L. Bekker, *Historia byzantina*, I, Bonn 1834, p. 112.

que la conquête turque était inévitable, auraient pris des contacts avec le premier des souverains ottomans, Osmân, bien avant la conquête des Balkans, pour obtenir de lui l'assurance de futures franchises :

Histoire de l'arrivée des moines de Margharit (nom turc de Saint-Jean Prodrome de Serrès) à Söğüt (résidence anatolienne d'Osmân à la fin du XIII^e siècle) auprès d'Osmân : on raconte qu'à l'époque où l'aïeul de notre sultan (Murâd II, 1421-1451) vivait à Söğüt, et n'avait pas encore accédé à la dignité de souverain (*padichah*), et où Brousse (première capitale ottomane, conquise en 1326) et la Roumélie (les Balkans) n'étaient pas encore conquises, les moines du monastère de Margharit situé au-dessus de la ville de Serrès en Roumélie, virent dans les astres qu'un souverain (*padichah*) surgirait de Söğüt, et qu'un membre de cette dynastie conquerrait la Roumélie. Ils prirent de l'or et des aspres, traversèrent le mer et passèrent en Anatolie. Ils arrivèrent à Söğüt, et implorèrent Osmân Bey (de leur accorder une faveur). Ils lui versèrent or et argent à titre de présent, et sollicitèrent un ordre (*hükûm*) stipulant que les villages de ce monastère et les moines soient exempts de *kharadj* (impôt versé par les non-musulmans) et de toutes les prestations extraordinaires (*avariz*), afin qu'ils possèdent une recommandation d'Osmân, en cas de besoin. Ils appelèrent un lettré (*dânichmend*) et lui firent écrire un ordre (*hükûm*) de la teneur suivante : que les moines du monastère Margharit et leurs villages soient exempts du *kharadj* et des prestations extraordinaires (*avariz*) au cas où Dieu, le Très Haut, nous donnera par sa grâce la souveraineté (*padichahliq*) et où la Roumélie sera conquise. Lorsque (la Roumélie) fut conquise (1383, prise de Serrès), chaque souverain renouvela l'ordre. À l'époque de notre sultan (Murâd II) cet ordre fut également renouvelé⁷⁰.

Si l'on peut mettre légitimement en doute la réalité factuelle de ce texte épico-historique comme des extraits du *Dânichmendnâme* cités plus haut, on ne peut nier par contre que bien des communautés monastiques collaborèrent avec les envahisseurs turcs pour conserver leurs privilèges de la part des nouveaux maîtres⁷¹, et les textes

70. I. Beldiceanu-Steinherr, La prise de Serrès et le firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean-Prodrome, *Acta historica*, 4 (1965), p. 20-21.

71. Sans parler des moines qui passèrent individuellement à l'islam par opportunisme, tel un higoumène de l'Athos, parti à la cour des sultans avec les trésors de son monastère, et devenu musulman : C. Buondelmonti, *Description des*

d'archives confirment que cet engagement des autorités ecclésiastiques et de certains groupes monastiques au côté des Turcs permit très souvent d'obtenir des privilèges importants et une protection affirmée de la part des autorités ottomanes.

Des résultats probants d'une « Real-Politik »

Deux exemples parmi beaucoup d'autres dans les actes ottomans étudiés par Nicoară et Irène Beldiceanu : tel diplôme d'investiture (*berat*) précise que le prélat nommé par les autorités turques « exercera ses prérogatives de métropolitain sur les prêtres, moines et autres chrétiens de l'endroit (où il réside). Il jouira de la possession de l'église, des vignobles, des jardins et des champs cultivés aux mêmes conditions que ses prédécesseurs. Les prêtres, les moines et les autres chrétiens de l'endroit le reconnaîtront comme leur métropolitain, et s'adresseront au sultan en cas de (litige avec le titulaire de) cette charge »⁷².

Autre cas de claire collaboration entre moines grecs et pouvoir turc : un petit monastère insulaire au large des Dardanelles assure, dès le milieu du XV^e siècle, la surveillance du détroit pour le compte des Ottomans, en signalant l'arrivée de tout vaisseau chrétien animé d'intentions hostiles (corsaires, etc.) :

Le monastère situé dans l'île des Lièvres qui se trouve dans la mer (face au détroit entre Ténédos et Imbros) constitue une annexe de la ferme (*muqâta'a*) de Grand Anafarta et ses environs – cette localité dépendant de la circonscription judiciaire de Gallipoli. (...) La congrégation des moines habitait l'île susdite au moment de la conquête (milieu XV^e siècle) et possédait une capitulation selon laquelle les moines devaient informer

îles de l'Archipel, éd. et trad. E. Legrand, Paris 1897, p. 238 ; ce genre de pratique est attesté pendant toute l'histoire ottomane : un moine devenu musulman à la fin du XVIII^e siècle intente un procès au patriarche afin d'obtenir des indemnités pour service rendu à l'Église du temps où il était chrétien ! (A. Ypsilantès, *Questions ecclésiastiques et politiques*, trad. X. Agati, mémoire de DEA, Aix-en-Provence 1999, p. 126-127).

72. N. Beldiceanu éd., *Les Actes des premiers sultans*, Paris-La Haye 1960, p. 137.

(les villes de) Bolayir et de Gallipoli de l'approche des frégates (*fırqata*) des corsaires venant des pays des mécréants et appartenant aux mécréants ennemis (*harbî keferleri*)⁷³.

Des chrétiens non-grecs

Les textes que j'ai utilisés ici insistent surtout sur les *Rûmî* (Grecs), mais cela ne doit pas faire oublier, dans les sources turques, les références nombreuses aux autres confessions chrétiennes opposées aux invasions turques, citées souvent nommément⁷⁴, car comme tous les musulmans l'ont fait depuis les origines de l'islam, les Turcs préféreront longtemps distinguer les infidèles par leurs appellations « nationales » plutôt que par les croyances et différences doctrinales précises qui distinguent les diverses chrétientés entre elles⁷⁵. On parle ainsi, à côté du Grec, de l'Arménien, du Franc ou du Géorgien, sans insister sur la spécificité confessionnelle de chacun ; de semblable façon, les auteurs turcs évoqueront longtemps, comme un ensemble peu diversifié, moines et prêtres, hauts prélats et bas clergé, églises et couvents, sans distinguer les fonctions précises attachées à ces termes.

Mais, de même qu'au bas Moyen Âge, les notions ethniques qu'ont les Turcs de l'adversaire chrétien s'enrichiront des noms des nouveaux peuples qu'ils auront à affronter, les textes évoquant alors Albanais, Bulgares ou Hongrois⁷⁶, les patriarches grec et arménien,

73. I. Beldiceanu-Steinherr, Un acte concernant la surveillance des Dardanelles, *Bulletin d'études orientales*, 29 (1977), p. 17-24.

74. Arméniens : *La Geste de Melik Dânişmend*, p. 89-90, 113-116, 128-129, etc. ; Géorgiens : *ibid.*, p. 133-134, 230-231, etc. ; Abkhazes : *ibid.*, p. 133, 231.

75. Ce qui ne veut pas dire que les souverains turcs ne s'intéressent pas aux différences doctrinales qui séparent les communautés chrétiennes de leur empire : Mehmed II demande au patriarche Gennadios un traité de présentation de l'orthodoxie grecque, ce que réalise le prélat en écrivant une *confessio fidei* (PG, CLX, p. 319-352). Le sultan demande par ailleurs à assister à une messe latine chez les dominicains de Péra : Georges de Hongrie, *Des Turcs*, trad. J. Shapp, Toulouse 2003, chapitre 9.

76. Arnavud (Albanais), Bulgar (Bulgares), Engürüs (Hongrois) : Enverî, *Le Destân d'Umûr Pacha*, cité *supra* n. 3, p. 110 et 118.

dans l'organisation socioconfessionnelle de l'Empire ottoman en cours de structuration, seront soigneusement distingués entre eux, comme ils le seront du pape, chef des chrétiens d'occident, le *Rûm Patrik*, le *Ermen Patrik* et le *Babos* des Francs, ne représentant ni les mêmes croyances ni les mêmes relations avec les Turcs.

Des Turcs chrétiens

De plus, les textes médiévaux que nous venons d'évoquer, épiques ou épico-historiques, ne renferment pas de précieuses informations sur la diversité confessionnelle de l'Asie Mineure médiévale : le compagnon et fidèle second du héros du *Dânichmendnâme* porte un pur nom turkmène, Artuhi, mais il est présenté au début du récit comme chrétien, portant une croix autour du cou et buvant du vin⁷⁷ ; il s'agit ici d'une attestation épique de l'existence de ces tribus turques nomades qui étaient venues en Anatolie depuis l'Asie centrale, Asie centrale où certains avaient adopté le christianisme nestorien florissant depuis longtemps dans ces régions⁷⁸.

Le nestorianisme fut aussi importé en Anatolie au XIII^e siècle, par les Mongols, comme le montrent aussi les textes épiques⁷⁹. La présence de Turcs chrétiens est corroborée par les chroniques et les sources d'archives – je pense en particulier aux intéressantes découvertes archivistiques d'Irène Beldicéanu qui a repéré

77. *La Geste de Melik Dânişmend*, I, p. 203-204, et II, p. 20-21. Cet Artuhi appartient manifestement au puissant clan des Artukides qui fonderont un État durable en Haute Mésopotamie entre le XI^e et le XV^e siècle : C. Cahen, Artukides, *Encyclopédie de l'Islam*, I, Leyde-Paris 1960, p. 683-688. « Mon père était nomade, dit Artuhi, il avait douze mille tentes sous son autorité » : *La Geste de Melik Dânişmend*, I, p. 206.

78. Sur les royaumes turcs nestoriens d'Asie centrale, cf. A. Bombaci, *Histoire de la littérature turque*, Paris 1968, p. 17-22. Le nom d'un des chefs chrétiens du *Danichmendnâme*, Nestor, peut être une attestation épique de la présence de nestoriens en Anatolie.

79. *Vilâyet-Nâme-i Hacı Bektâs-i Veli*, cité supra n. 67, p. 40-45, et *Le livre des derviches bektashi*, cité supra n. 67, p. 108-116.

d'importantes populations tribales turco-chrétiennes en Asie Mineure médiévale⁸⁰.

Des Byzantins aux Phanariotes

Mais ce sont bien les Byzantins/*Rûmî*, leur basileus/*Kaysar* et leur métropole impériale de Constantinople/*Kostantiniyye*, citée prestigieuse et convoitée par les musulmans depuis le VII^e siècle, c'est donc bien cette société byzantine si étroitement encadrée par l'Église et les clercs qui occupe la vedette, au Moyen Âge, dans les sources épiques turques concernant la conquête et l'islamisation progressive du vieil Empire romain d'Orient.

Et même, bien longtemps après la chute de Constantinople, le puissant patriarcat grec résidant au quartier stambouliote du Phanar, l'influent clergé séculier de l'orthodoxie balkanique et les nombreuses et prospères congrégations monastiques disséminées dans l'immense espace turco-musulman, des Carpates au Sinaï en passant par les monastères de Grèce, de Palestine, de Trébizonde ou de Bithynie⁸¹, continueront à jouer un rôle essentiel dans l'Empire des sultans.

L'image turque de l'Église et des clercs de la "Romanité" ottomane (*ῥωμηοσύνη*), si elle a pu varier considérablement selon les époques de tension ou d'entente entre les communautés de l'Empire des sultans, resta néanmoins un élément très important de la culture ottomane et même post-ottomane.

80. I. Beldicéanu-Steinherr et N. Beldicéanu, *Deux villes de l'Anatolie pré-ottomane : Develi et Qarahisâr d'après des documents inédits*, Paris 1973, p. 35, n. 1.

81. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, p. 138, 187, 274-276, 283-286, etc. L'Olympe de Bithynie, qui s'appellera jusqu'à une époque récente la « Montagne des Moines » (*kechich dag*), conservait dans la tradition populaire ottomane le souvenir mythifié des moines byzantins du Moyen Âge, à qui on attribuait des pouvoirs magiques comme celui de voler depuis la Bithynie jusqu'à Sainte-Sophie : D. Cantemir, *Extracts from the « History of the Ottoman Empire »*, éd. A. Dutu et P. Cernovodeanu, Bucarest 1973, p. 68.

Des moines grecs et de leur « alcade » turc

J'en veux pour conclure, donner un exemple quelque peu inattendu : un des grands succès du théâtre populaire turc contemporain, est une pièce écrite en 1929 par le célèbre dramaturge Musahipzâde Djelâl ; cette comédie met en scène un gouverneur turc aux prises avec ses administrés grecs, qui répondent (en turc dans le texte !) aux noms de Pavlos Papas, Gregorios, Vlahos, Klaros, Potamidis, etc. Le nom de cette pièce à succès ? *Aynaroz Kadisi*, « le juge (cadi) du Mont Athos », le personnage principal étant l'un de ces fonctionnaires turcs musulmans qui, pendant 500 ans, administrèrent une république monastique issue directement de Byzance⁸².

Michel Balivet
Université d'Aix-en-Provence

82. Musahipzâde Djelâl, *Bütün Oyunlari*, Istanbul 1970, p. 244-260. Le voyageur français Pierre Belon note, lors de son voyage au Levant en 1553, la vénération des Turcs pour le Mont-Athos où ils « font grande aumône aux Caloyers » : P. Belon du Mans, *Voyage au Levant (1553)*, éd. A. Merle, Paris 2001, p. 134. Selim I^{er} serait venu à l'Athos et aurait comblé de bienfaits, à la suite d'une vision, le monastère de Xéropotamou : S. Binon, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos*, Louvain 1942, p. 143-154.

L'ÉGLISE BYZANTINE
À LA SUITE DE L'UNION DE FLORENCE

(1439-1445)

De la contestation à la scission

Marie-Hélène Blanchet

D'avril 1438 à juillet 1439 se tient en Italie le dernier concile visant à faire disparaître le schisme entre les Eglises romaine et orthodoxe ; le pape Eugène IV et de nombreux cardinaux d'une part, les représentants de l'Eglise byzantine et l'empereur Jean VIII Palaiologos d'autre part, confrontent à cette occasion leurs positions théologiques respectives. L'Union des Eglises est finalement signée à Florence le 5 juillet 1439 au terme de longues discussions ; cependant, malgré le caractère *a priori* incontestable d'une décision prise par un concile œcuménique, elle est immédiatement remise en cause par une partie des Byzantins. Jean VIII Palaiologos, à son retour à Constantinople, sursoit à la proclamation officielle du décret d'Union, dans l'espoir d'apaiser les tensions qui agitent alors le clergé orthodoxe. L'Eglise byzantine se scinde cependant très vite en deux camps, comprenant d'un côté les unionistes fidèles à la politique impériale, convaincus d'avoir agi pour le bien de l'Empire, et de l'autre les adversaires déclarés de l'Union, qui dénoncent le compromis de Florence comme une trahison inacceptable.

Ce mouvement d'opposition, même s'il repose certainement sur une conception majoritaire de l'orthodoxie, n'avait en 1440 aucune structure sur laquelle s'appuyer : les ecclésiastiques les plus éminents,

qui étaient aussi les signataires du décret d'Union, pouvaient difficilement faire admettre leur revirement immédiat ; en outre, leur capacité de contestation était d'autant plus réduite que l'Église était placée dès mai 1440 sous l'autorité d'un patriarche unioniste. Marc d'Éphèse, souvent présenté comme l'âme du combat antiunioniste, était absent de Constantinople à partir de mai 1440 et ne pouvait donc diriger sur place aucun mouvement d'opposition. Dans ce contexte difficile, il est intéressant d'examiner les modalités selon lesquelles se manifeste et se construit la résistance à l'Union après le concile de Florence, et les conditions dans lesquelles apparaît alors ce que les historiens identifient comme un parti antiunioniste, force politique susceptible de faire face au patriarche et à l'empereur, engagés pour leur part dans l'alliance avec Rome.

Seules la période du concile et les années immédiatement postérieures seront envisagées ici, jusqu'à la mort de Marc d'Éphèse en 1445, qui marque une césure suffisamment significative. Les sources sur ces questions sont certes fragmentaires, mais non pas inexistantes, puisque d'une part les chroniqueurs évoquent le sujet, Syropoulos principalement, et que d'autre part plusieurs antiunionistes ont laissé des écrits, notamment Marc d'Éphèse, Georges Scholarios, Théodore Agallianos, Jean Eugénikos et Michel Balsamôn.

Premières manifestations d'opposition à l'Union (1438-février 1440)

L'hostilité à l'Union préexistait évidemment à la tenue du concile en Italie, elle était même une constante de la pensée des orthodoxes les plus rigoureux et l'une de leurs plus grandes craintes depuis la dénonciation de l'Union précédente, celle qui avait été conclue à Lyon en 1274. Avant 1439, il ne s'agit cependant que d'un courant de pensée qui touche plutôt les milieux monastiques et qui se nourrit des arguments diffusés depuis deux siècles par les traités antilatins. D'autre part, à la même époque, la culture occidentale commence à se répandre parmi les intellectuels byzantins grâce aux premières entreprises de traduction des œuvres d'Augustin et de Thomas d'Aquin : ainsi apparaît un petit noyau de latinophiles

admirateurs des Latins, parmi lesquels plusieurs sont directement liés aux premiers humanistes italiens¹.

Les ecclésiastiques byzantins qui participent au concile de Florence appartiennent apparemment à toutes ces tendances : la tradition est représentée surtout par des moines, ceux de l'Athos en particulier, mais aussi Marc Eugénikos, qui est élevé à la dignité de métropolite juste avant le concile² ; du côté de ceux qui témoignent d'une plus grande ouverture à l'influence latine, la figure dominante est celle de Bessarion – lui aussi moine jusqu'à son élévation au rang de métropolite de Nicée en 1437 – qui a dès avant le concile une solide réputation de théologien : ce sont du reste Marc d'Éphèse et Bessarion qui sont désignés pour être les porte-parole des orthodoxes à Ferrare, peut-être dans un souci d'équilibre et d'égale représentation des divers courants³. Il est à noter que tous les participants sont choisis par le patriarche, très probablement avec l'aval de l'empereur, en sorte que les ecclésiastiques les plus méfiants à l'égard de l'Église romaine

1. Sur cette vaste question, voir notamment S. Papadopoulos, *Ελληνικαὶ μεταφράσεις θαμιστικῶν ἔργων. Φιλοθαμιστοὶ καὶ ἀντιθαμιστοὶ ἐν Βυζαντίῳ*, Athènes 1967 ; S. Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge 1970 ; D. J. Geanakoplos, *Interaction of the « Sibling » Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven-Londres 1976 ; N. G. Wilson, *From Byzantium to Italy : Greek Studies in the Italian Renaissance*, Londres 1992.

2. Marc était jusqu'alors hiéromoine au monastère des Manganes à Constantinople et il est nommé métropolite d'Éphèse en vue du rôle important qui doit lui être confié pendant le concile : Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, éd. V. Laurent, *Les « Mémoires » du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 9], p. 184-185. Il existe aussi des moines favorables à l'Union, qui sont eux aussi élevés à la dignité épiscopale dans le même contexte, en particulier Isidore, higoumène du monastère de Saint-Démétrios à Constantinople, qui devient métropolite de Kiev, et Denis, hiéromoine à Constantinople, qui devient métropolite de Sardes.

3. *Ibid.*, p. 262-263. Pour une présentation systématique des membres de la délégation grecque au concile, voir I. G. Léontiadès, *Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine prosopographische Skizze*, *Annuario historiae conciliorum* 21 (1989), p. 353-369.

ont certainement été exclus d'office. Syropoulos relate par exemple la réaction très négative de Joseph Bryennios à la suite d'une des premières réunions préparatoires au concile en 1431 : ce vieux moine, auteur de plusieurs traités contre le *Filioque* et connu comme l'un des principaux antiunionistes du règne de Manuel II, n'est certes pas pressenti pour faire partie des représentants grecs en Italie ; en revanche, certains de ses familiers le sont, comme Syropoulos, selon ses propres dires⁴, Antoine d'Héraclée, qui était l'un de ses correspondants⁵, et Marc d'Éphèse, qui avait été son élève⁶. La délégation officielle, composée à Constantinople avant le départ pour tenir lieu de synode en Italie, semble finalement assez représentative de l'Église orthodoxe du XV^e siècle, dans la mesure où elle intègre les différents courants d'opinion existant alors au sein du clergé byzantin.

Les conditions de leur séjour en Italie mettent à mal les espérances que les Grecs avaient pu placer dans le concile. Les sources antiunionistes insistent sur les difficultés matérielles dont ont souffert les membres de la délégation grecque pendant qu'ils étaient à Ferrare puis à Florence, laissant entendre que le manque d'argent aurait été utilisé comme moyen de pression sur certains métropolitains⁷ :

4. *Ibid.*, p. 120-121.

5. R.-J. Loenertz, Pour la chronologie des œuvres de Joseph Bryennios, *RÉB* 7 (1949), p. 12-32, ici p. 26 ; N. B. Tomadakès, 'Εκ τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας. Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου ἐπιστολαὶ Α' καὶ αἱ πρὸς αὐτὸν Γ', *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 46 (1983-1986), p. 279-364, ici p. 327-331.

6. N. B. Tomadakès, *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400*, Athènes 1947, p. 25-26.

7. Les frais de séjour de la délégation étaient pris en charge par le pape et par la commune de Florence, et le versement des sommes nécessaires à l'entretien des Grecs fut souvent effectué avec retard, en sorte que ces derniers durent vivre plusieurs mois sur leurs propres réserves : J. Gill, *The « Acta » and the Memoirs of Syropoulos as History*, dans *Id.*, *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Oxford 1964, p. 144-177, ici p. 163-168 ; *Id.*, *The Cost of the Council of Florence*, dans *Id.*, *Personalities of the Council*, cité *supra*, p. 186-203. Les antiunionistes interprètent ces difficultés comme un plan délibéré de la papauté pour obtenir que les Grecs cèdent à ses exigences ; voir par exemple la présentation qu'en donne Marc d'Éphèse : Τρίβεται πολὺς ἐπὶ τούτοις χρόνος, καὶ οἱ ἡμέτεροι τὴν ἀναβολὴν ἐδυσχέρανον καὶ τὴν πενίαν ὠδύροντο καὶ πρὸς τὸν λιμὸν ἡγανάκτουν

la rumeur selon laquelle les évêques ont été corrompus par les florins du pape sera d'ailleurs par la suite fort tenace⁸. Même si la théorie du complot semble infondée, il est incontestable que l'ensemble des Byzantins qui se trouvaient en Italie dépendaient pour leur subsistance de l'argent versé par le pape, situation de plus en plus difficile avec le temps⁹. De même, la longue durée du concile semble avoir lourdement pesé aux Grecs, alors même qu'une attaque imminente était annoncée sur Constantinople ; la hâte du retour pourrait avoir poussé certains à vouloir en finir rapidement¹⁰. Au-delà de ces désagréments, c'est le

καὶ γὰρ δὴ καὶ τοῦτ' αὐτοῖς ἐπενοήθη, μηδὲν μὴδὲν διδόναι τῶν συγκεκμημένων ἀναλωμάτων, ἵνα ἀναγκασθέντες ἐκ τούτου, κατὰ μικρὸν αὐτοῖς ὑποκύψωσι (Marc d'Éphèse, *Relatio de rebus a se in synodo florentina gestis*, éd. L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence*, II, *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, Paris 1923 [Patrologia orientalis, 17, 2], p. 443-449, ici p. 447 ; rééd. photostatique dans *Marci Eugenici metropolitae Ephesi opera antiunionistica*, éd. L. Petit, Rome 1977 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 10, fasc. 2], p. 135-141, ici p. 139).

8. Le chroniqueur Doukas se fait l'écho de cette accusation lorsqu'il attribue aux délégués grecs, au moment de leur arrivée à Constantinople, un remords explicite pour avoir « vendu leur foi » : Doukas, *Histoire turco-byzantine*, éd. V. Grecu, *Ducas, Istoria Turco-Bizantină (1341-1462)*, Bucarest 1958, p. 271 : [...] οἱ δὲ ἀπεκρίνοντο « Πεπράκομεν τὴν πίστιν ἡμῶν ». La rumeur n'est d'ailleurs pas totalement sans fondement puisque des pensions ont réellement été allouées par Eugène IV à ceux qui l'avaient soutenu : les bulles pontificales adressées à Bessarion et à Dorothee de Mytilène ont été éditées par G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, II, *Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, Rome 1944 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 1, fasc. 2], p. 88-89.

9. On trouve une trace de l'inquiétude des métropolitains dans les *Actes grecs*, peu suspects de déformer les événements au détriment des Latins : en mai 1439, alors que les sessions conciliaires sont suspendues et que les négociations sont dans l'impasse, ils opposent aux paroles rassurantes du patriarche le souci immédiat de leur propre subsistance : Ταῦτα εἰπόντος τοῦ πατριάρχου, ἡμεῖς ἐξητοῦμεν, καὶ πῶς θέλομεν ζῆν, ἕως ὅτου ἐξετάζωνται ταῦτα (*Actes grecs*, éd. J. Gill, *Quae supersunt Actorum graecorum Concilii Florentini*, Rome 1953 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 5], p. 419-420).

10. *Ibid.*, p. 425, où l'empereur lui-même reflète l'état d'esprit des délégués lorsqu'il rappelle qu'ils sont depuis quinze mois loin de chez eux : καὶ ἰδοὺ ἔχομεν

déroulement même du concile qui a provoqué les plus vives tensions à l'intérieur de la délégation grecque. Contrairement à ce qu'ils espéraient, les théologiens orthodoxes n'ont pas eu le dessus dans la discussion portant sur le problème canonique de l'addition du *Filioque* au Credo ; qui plus est, lors des débats de fond quant à la validité du dogme latin sur la procession de l'Esprit, la méthode employée par les Latins a profondément dérouté les Byzantins, en sorte que leurs arguments se sont révélés insuffisants, chaque camp restant finalement sur ses positions. Pour qu'un résultat soit malgré tout obtenu, les deux parties ont finalement adopté une formule de conciliation fort peu satisfaisante pour les Grecs, qui reconnaissait l'équivalence entre les expressions « e Filio » et « διὰ τοῦ Υἱοῦ ».

Malgré toutes ces déconvenues, l'opposition orthodoxe s'exprime relativement peu pendant toute la durée du concile, en tous cas ouvertement. Syropoulos reste notre principal informateur concernant les débats à l'intérieur de la délégation grecque, dans la mesure où ceux-ci sont beaucoup moins détaillés dans les *Actes grecs*. Plaidant avant tout pour sa propre cause, il insiste longuement sur les pressions morales qui ont été exercées par l'empereur sur ses compagnons et sur lui-même pour leur extorquer leur vote¹¹. La question de la liberté des Grecs pendant le concile a fait l'objet d'une longue polémique¹² ; nous nous en tiendrons ici aux manifestations

εἰς τὴν Ἰταλίαν μῆνας ἑ', καὶ τίποτε προτίμησιν οὐδὲν εὗρομεν· ἀλλ' αἰεὶ καὶ ὑστερούμεθα τῶν οἰκῶν ἡμῶν καὶ μέλλομεν πλημμελεῖν.

11. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, cité *supra* n. 2, p. 486-493. Voir aussi *ibid.*, p. 454-455 : selon Syropoulos, cinq métropolitains sont encore opposés à la formule de conciliation sur le *Filioque* lors du vote de juin 1439, à savoir Antoine d'Héraclée, Marc d'Éphèse, Dosithée de Monembasie, Dorothée de Trébizonde et Sophron d'Anchialos : tous signent pourtant le décret d'Union un mois plus tard, à l'exception de Marc.

12. Une certaine historiographie occidentale insiste sur le respect que l'empereur témoigne au synode restreint qui l'accompagne en Italie, Jean VIII évitant toujours d'imposer sa volonté aux représentants de l'Église : voir les ouvrages de Joseph Gill, notamment J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959 ; Id., *Personalities of the Council*, cité *supra* n. 7 ; Id., *The Freedom of the Greeks in the Council of Florence*, *University of Birmingham historical journal* 12 (1971), p. 226-236, repris

publiques de résistance, sans tenir compte des réticences muettes que rapporte souvent Syropoulos.

Parmi les trente-quatre ecclésiastiques représentants officiels de la délégation orthodoxe, seuls Marc d'Éphèse et Isaïe de Stavropolis ont affiché clairement leur désaccord en refusant de signer le décret d'Union¹³. Du second, on sait seulement qu'il vient de s'enfuir de Florence le 5 juillet 1439, au moment où les représentants de l'Église byzantine apposent leurs signatures¹⁴. C'est bien Marc d'Éphèse qui apparaît comme le principal opposant à l'Union durant toute la durée du concile. Il incarne pourtant l'opinion dominante pendant l'essentiel des débats : soutenu par la majorité des délégués ecclésiastiques pendant les sessions officielles de Ferrare puis de Florence, il est encore suivi par ses collègues dans son refus de tenir pour équivalentes les prépositions « ek » et « dia » au début des discussions

dans Id., *Church Union : Rome and Byzantium (1204-1453)*, Londres 1979 [Variorum Collected Studies, 91], n° XV. D'autres historiens soulignent au contraire le rôle mineur dans lequel est confiné le patriarche, pour mieux faire ressortir l'intensité de la pression morale exercée directement par l'empereur sur le clergé orthodoxe : voir B. Stéphanidès, 'Ο ἀκρόσιος σταθμός τῆς ἐξελέξεως τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας τοῦ Βυζαντίου καὶ τὰ ἄμεσα ἀποτελέσματα αὐτοῦ (1416-1439), *Ἑπετηρίς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 23 (1953), p. 27-40, et D. J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, *Church History* 34 (1965), p. 381-403, repris dans Id., *Byzantine East and Latin West : Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural history*, Oxford 1966, p. 55-83.

13. Leurs noms ne figurent pas parmi les signataires de la bulle d'Union, publiée par G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae*, II, cité *supra* n. 8, p. 77-78. De manière parfaitement concordante, la liste des signataires établie par Georges Scholarios comporte à quatre reprises la mention οὐχ ὑπέγραψεν – « n'a pas signé » (Georges Scholarios, *Note sur les signataires grecs du décret d'union de Florence*, éd. L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, III, Paris 1930, p. 194-195) : il s'agit du patriarche Joseph II et de Denis de Sardes, tous deux morts avant la fin du concile, et bien de Marc d'Éphèse et d'Isaïe de Stavropolis.

14. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 494-495 : « L'évêque de Stavropolis, lui, au moment où tous les autres se rassemblaient pour signer, était sorti de Florence en cachette et avait pris la fuite ».

internes entre Grecs sur le *Filioque*, c'est-à-dire en avril-mai 1439¹⁵ ; ce n'est qu'au moment du vote sur cette question, à la demande expresse de l'empereur, que Marc se retrouve en minorité¹⁶. Il ne s'exprime plus alors qu'en son nom propre, refusant à titre personnel d'approuver le *Filioque*, puis de signer le décret d'Union¹⁷. Ce fait mérite d'être remarqué, car il révèle que Marc bénéficiait d'une liberté de parole et d'action qui n'était pas accordée par l'empereur aux autres métropolitains grecs. Syropoulos explique clairement que Jean VIII, influencé par son frère le despote Démétrios, a renoncé à utiliser toute forme de coercition à l'égard de Marc d'Éphèse : « Le despote intercédait donc auprès de l'empereur et le supplia longuement en faveur de l'évêque d'Éphèse. Le monarque se laissa persuader et donna au prélat l'assurance qu'il ne serait pas contraint de signer et qu'il s'en reviendrait en toute sécurité dans la patrie par ses soins et sous sa garde »¹⁸. De fait, l'empereur a bien tenu sa promesse,

15. *Ibid.*, p. 418-421.

16. *Ibid.* p. 448-449 : Marc fait l'objet d'incessantes attaques de la part des unionistes, et Syropoulos décrit ainsi sa réaction : « Indisposé par leur impudence et leur audace, comprenant aussi que presque tous avaient lâché et étaient prêts à composer avec le latinisme, il se tut ». Marc lui-même donne une version des événements assez similaire, ajoutant que le revirement de ses compagnons l'incite à ne pas s'exposer à exprimer son vote par écrit : Ἐγὼ δὲ τὴν ἐμαυτοῦ γνώμην ἅμα καὶ ὁμολογίαν τῆς πίστεως συγγεγραμμένην ἔχων (οὕτω γὰρ ποὺ διείρητο πρότερον ἐγγράφως ἐπιδοῦναι τὴν ἐαυτοῦ γνώμην ἕκαστον), ὡς εἶδον αὐτοὺς ἐκθύμως ἤδη πρὸς τὴν ἔνωσιν ὠρμημένους, καὶ τοὺς ἐμοὶ συνεστῶτας πρότερον ἄρτι συμπεπωκότας ἐκείνοις, ἐγγράφων δὲ οὐδὲ μεμνημένους, ἐπέσχον καὶ αὐτὸς τὴν γραφήν, ἵνα μὴ πρὸς ὀργὴν αὐτοὺς ἐρεθίσας, εἰς προὔπτον ἤδη τὸν κίνδυνον ἐμαυτὸν ἐμβάλω διὰ στόματος μέντοι τὴν ἐμαυτοῦ γνώμην ἐδήλωσα παρηρησία [...] (Marc d'Éphèse, *Relatio*, cité *supra* n. 7, p. 448 = *Marci Eugenici... opera*, cité *supra* n. 7, p. 140).

17. *Ibid.*, p. 448-449.

18. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 484-485 : Πρεσβεύσαντος οὖν τοῦ δεσπότης εἰς τὸν βασιλέα καὶ δεηθέντος ἱκανῶς ὑπὲρ τοῦ Ἐφέσου, ἐπέσθη ὁ βασιλεὺς καὶ εὐεργέτησεν αὐτῷ πληροφορίαν, ὅτι οὔτε ἀναγκασθῆσεται ὑπογράψαι καὶ ἐπανελεύσεται ἀσφαλῶς εἰς τὴν πατρίδα ἐπιμελείᾳ καὶ φροντίδι βασιλικῇ. À cette « contrainte » (ἀνάγκη) à laquelle sont soumis tous les autres, s'oppose la « liberté » (παρηρησία) avec laquelle Marc affirme lui-même qu'il a pu s'exprimer (voir texte *supra* n. 16).

puisqu'il a assuré sa protection personnelle à Marc pendant le voyage du retour¹⁹. Le statut privilégié qui lui est ainsi octroyé se retrouve encore dans le refus qu'oppose l'empereur au pape lorsque ce dernier lui demande de juger l'évêque d'Éphèse pour son insubordination : Jean VIII invoque en cette circonstance le caractère interne de l'affaire, qui relève de l'autorité du synode de Constantinople²⁰. Il est vrai que la position hiérarchique de l'évêque d'Éphèse peut justifier le respect qui lui est témoigné²¹, mais il semble cependant que c'est d'une protection personnelle de l'empereur qu'il jouit en réalité.

Autre cas de désaccord ouvert, celui de Jean Eugénikos, qui se trouve être justement le frère de Marc. En 1438, il est nomophylax et fait partie des archontes patriarcaux, c'est pourquoi il est choisi avec les autres pour partir en Italie²². Mécontent des conditions dans lesquelles il se trouve à Ferrare et n'attendant déjà du concile « plus aucun profit pour le peuple ni pour la patrie »²³, il obtient une première fois de partir pour Venise, au cours de l'été 1438, et se fait alors accompagner de Marc d'Éphèse et d'Antoine d'Héraclée : Syropoulos raconte comment ces derniers sont ramenés d'urgence à Ferrare, de peur que leur fuite éventuelle ne compromette le concile²⁴. Jean Eugénikos obtient en revanche la permission de rentrer à Constantinople en septembre 1438. Il explique lui-même les conditions dans lesquelles cette liberté lui a été accordée : « Donc à

19. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 524-525.

20. *Ibid.*, p. 504-505 ; voir aussi le passage parallèle dans les *Actes grecs*, où la même réponse est donnée non par l'empereur lui-même mais par quelques envoyés byzantins auprès du pape : *Actes grecs*, cité *supra* n. 9, p. 471.

21. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. J. Darrouzès, Paris 1981 [Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, 1], p. 416 et 419 ; les listes épiscopales du XV^e siècle donnent l'ordre traditionnel de préséance suivant : au premier rang, le métropolitain de Césarée – absent de la délégation byzantine en Italie –, suivi immédiatement après par le métropolitain d'Éphèse.

22. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 184-185.

23. S. Lampros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, I, Athènes² 1923 (1^{ère} éd. 1912), p. 276 : [...] ἄτε μηδεμίαν τῷ γένει καὶ τῇ πατρίδι λυσιτέλειαν ἐκ τῶν γεγονότων ὁρῶν [...].

24. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 308-309.

partir de là, dans la mesure où j'en étais capable, je persuade nos dirigeants réticents et surtout le souverain, lui qui m'avait auparavant permis de partir à Venise, d'accéder encore à ma demande : tous les autres l'ignoraient, disais-je, de peur que d'autres aussi ne réclament les mêmes choses que moi »²⁵ ; et plus loin, il atteste qu'il a bien obtenu sa liberté par écrit²⁶. On peut comprendre qu'une telle exception ait été faite en vertu du rôle mineur de Jean Eugénikos, du moins par comparaison avec Marc d'Éphèse et Antoine d'Héraclée, tous deux représentants des patriarches orientaux. De plus, le jugement apparemment fort négatif du nomophylax à l'égard du concile n'annonçait certainement pas une franche coopération de sa part, et il se peut que l'empereur et le patriarche aient préféré le laisser partir pour éviter qu'une voix aussi critique n'influencât les autres. Quoi qu'il en soit, Jean Eugénikos a pu se soustraire en toute légalité à l'obligation d'approuver l'Union.

Voyons maintenant l'attitude des laïcs présents à Ferrare et Florence à l'égard de l'Union. Es qualité, ces derniers ne devaient pas signer le décret : il est donc normal que leurs noms n'y figurent pas. Cependant, à l'évidence, l'empereur aurait souhaité que son frère Démétrios y souscrive officiellement : avant même la fin du concile, il le presse à plusieurs reprises de donner son avis, une première fois en vain, lorsque est examinée entre les Grecs la formule de conciliation sur le *Filioque*, tandis qu'il le somme de s'exprimer sur l'opportunité de l'Union une seconde fois en présence des Latins, lors de l'avant-dernière session florentine²⁷. L'opinion exprimée par Démétrios

25. S. Lampros, *Παλαιολογία*, I, cité *supra* n. 23, p. 276 : "Ὑθεν τοι καὶ ὡς οἷός τ' ἐγενόμην ἐκόντας ἄκοντας πείθω τοὺς ἄγοντας ἡμᾶς καὶ τὸν κρατοῦντα μάλιστα τὸν καὶ πρὶν ἐνδόντα μοι τὴν ἐς Βενετίαν ἐκδημίαν τέως μοι συγχωρῆσαι, πάντων γε μὴν ἀγνοοῦντων τῶν ἄλλων, ἵνα μὴ καὶ ἕτεροι ταῦτά μοι, ἔφασκον, ἐξαιτοῖεν. Notons que d'autres archontes du Patriarcat demandent en vain à retourner à Constantinople en mai 1439 : Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 434-435.

26. S. Lampros, *Παλαιολογία*, I, p. 277 : Καὶ τότε ἐγὼ προσέτι παντάπασιν ἀπογνοὺς καὶ τὴν ἐλευθερίαν μόλις ἐγγράφως δεξάμενος [...].

27. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 456-457 et p. 460-461.

manque indéniablement d'enthousiasme. Elle est construite sur le même modèle que celle que nous possédons d'un fonctionnaire sénatorial, lui aussi laïc, Manuel Tarchaneiôtès Boullôtès²⁸ : l'un comme l'autre se déclarent incompetents sur le plan théologique, mais reconnaissent les avantages matériels que l'Union avec Rome pourrait conférer aux Grecs. Syropoulos transcrit ainsi l'avis du despote : « Supposé que l'on me demande si l'Union nous serait profitable dans les affaires extérieures et séculières, pourrais-je répondre qu'elle nous serait sur le plan pratique assez profitable »²⁹. Cependant les réserves que comporte la formulation de Démétrios n'existent pas chez Boullôtès qui, au contraire, s'engage sans restriction et rend hommage à l'empereur pour son combat en faveur de la réussite du concile.

Une telle réponse ne fait certes pas de Démétrios un opposant ; en revanche, mise en relation avec d'autres faits, elle permet d'émettre de fortes présomptions quant à son appartenance à la mouvance antiunioniste dès l'époque du concile. Nous avons vu en effet que c'est lui qui soutient Marc d'Éphèse dans son refus de signer le décret ; or c'est aussi lui qui, ultérieurement, donne asile à Isaïe de Stavropolis, réfugié à Venise³⁰. Enfin plusieurs sources interprètent son départ anticipé pour Venise comme un signe de désaccord à l'égard l'Union : Syropoulos écrit qu'il quitte Florence peu après la mort du patriarche Joseph « car il n'acceptait pas d'être présent ni à la

28. Voir V. Laurent, La profession de foi de Manuel Tarchaniotès Boullôtès au Concile de Florence, *RÉB* 10 (1952), p. 60-69. L'avis de Démétrios, tel que le rapporte Syropoulos, est beaucoup moins développé que celui de Boullôtès : il se peut qu'il ait été effectivement très succinct, dans la mesure où il était pratiquement arraché au despote ; mais il est probable aussi que le grand ecclésiarque ne restitue pas l'intégralité de ses paroles.

29. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 460 : [...] εἶπερ ἡρώτησέ με τις ἐὰν συμφέρη ἡμῖν ἡ ἐνωσις ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς τε καὶ κοσμικοῖς πράγμασιν, εἶπον ἂν ὅτι λυσιτελεῖ ὅσον εἰς τὰ πραγματικά.

30. *Ibid.*, p. 524-525 : « L'évêque fugitif de Stavropolis Elie [sic], qui nous y avait devancés, y était sous la garde du despote, car les Latins ayant appris qu'il n'approuvait pas l'Union voulaient l'abattre ».

signature du Décret ni à l'Union»³¹. Le panégyrique adressé par Scholarios à Démétrios quelques années plus tard va dans le même sens : d'après l'auteur, le despote, fidèle à sa foi, n'aurait pas craint de mécontenter à la fois l'empereur et le pape en quittant Florence avant la conclusion officielle de l'Union³². Scholarios va même plus loin en attribuant explicitement à cet acte le sens d'une résistance délibérée à « une affaire qui n'avait rien de sacré » : Démétrios refuse d'assister aux votes, refuse de se laisser arracher son consentement et obtient avec difficulté l'autorisation de partir. Car, ajoute l'auteur, « ils ne pouvaient tout de même pas décemment faire quelque chose par la force »³³ : Scholarios fait évidemment allusion ici à Eugène IV et à Jean VIII Palaiologos, et son sous-entendu permet d'imaginer les solutions radicales qui pouvaient être adoptées à l'encontre d'individus moins prestigieux que Démétrios. Ce texte est sujet à caution dans la mesure où il est rédigé environ dix ans après les faits, et où il vise avant tout à flatter son destinataire ; de plus l'attitude à Florence de son auteur, Scholarios, est en jeu puisque, comme il le rappelle, il accompagnait Démétrios en cette occasion, et il a tout

31. *Ibid.*, p. 460-461 : [...] ἐπεὶ οὐκ ἀπεδέχετο παρῆναι ἐν τῇ ὑπογραφῇ τοῦ ὄρου ἢ ἐν τῇ ἐνώσει.

32. Georges Scholarios, *Lettre à Démétrios Paléologue contre l'union de Florence*, éd. L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, *Œuvres complètes*, III, cité *supra* n. 13, p. 117-136, ici p. 118 : [...] τὸν ἀδελφὸν καταλιπὼν, ὥχου ἐπὶ Οὐνετιαν, καὶ ἡμεῖς σοι συγκατήμεν, ὃ τε Γεμιστὸς καὶ ἐγώ, καίτοι οὔτε τῷ ἀδελφῷ ἤρεσκε ταῦτα οὔτε τῷ Εὐγενίῳ. Ἀλλὰ σὺ γε πρὸ τοῦ αὐτοῖς ἀρέσκοντος τὴν εὐσεβειαν ἐποιοῦ· οὐ γὰρ εἰσὶν κατὰ νόμον αὐτοῦς τὰ δόγματα ἐξετάζοντας.

33. *Ibid.*, p. 126 : Σὺ δ' οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' εὐθὺς μὲν ἐν τῇ πρώτῃ τῆς καινοτομίας ταύτης συστάσει παρὼν τε καὶ τὴν πραγματείαν ὁρῶν ἀνθρωπίνην, εἰ μὴ τι πρέποι καὶ χεῖρον εἰπεῖν, ἱερὸν δὲ μηδὲν ἔχουσιν, ἀπεπήδησας, καὶ οὔτε παρῆσθα ταῖς ψήφοις ἐκείναις· οὐ γὰρ ἐμελλες συναινέειν· καὶ τὸν τε χρηστὸν Γεμιστὸν καμὲ εἶχες συναπιόντας, καίτοι σοῦ τε ἐδέοντο πολλὰ μένειν οἱ τὸ δεινὸν συσκευάζοντες, καὶ ἡμῖν μόγις συνεχώρουν προεξιέναι τῶν καλῶν ἔργων ἐκείνων· οὐ γὰρ εἶχόν τι καὶ πρὸς βίαν ποιεῖν εὐπρεπῶς. Les termes employés par Jean Eugénikos lorsqu'il évoque les conditions du départ de Démétrios pour Venise indiquent aussi l'existence d'un rapport de force entre les protagonistes : [...] ὁ δεσπότης Δημήτριος, ἐκόντων ἀκόντων πάντων, ἐκέιθεν μέχρι τέως τῆς Βενετίας ἐκδημεῖ, ὃ δὴ καὶ μετὰ μικρὸν ἐγγένοι (S. Lampros, *Παλαιολόγεια*, I, p. 278).

intérêt à présenter ce départ anticipé comme une prise de position contre l'Union. Un autre témoignage vient du reste semer le doute sur l'éventuelle opposition du despote à l'Union, et il émane de Marc d'Éphèse lui-même, peu suspect de ne pas savoir reconnaître un possible allié. Or Marc, dans son propre récit du concile, range lapidairement Démétrios aux côtés des autres « traîtres » à l'orthodoxie que sont, sous sa plume, Jean VIII et Joseph II : selon lui, à eux trois, ils ont finalement assuré le triomphe du « latinisme », « l'empereur et le patriarche présidant et le despote siégeant avec eux »³⁴. Le débat reste donc ouvert quant aux convictions réelles de Démétrios. Son soutien indéniable dès 1439 aux personnalités hostiles à l'Union peut aussi bien être interprété finalement comme un calcul politique visant à mettre en difficulté l'empereur³⁵.

Venons-en donc à la position des conseillers personnels de l'empereur, à savoir Georges Amiroutzès, Gémistos Pléthon, et Georges Scholarios. Le cas d'Amiroutzès n'est pas ambigu : le Trapézontain soutient jusqu'au bout le projet d'Union aux côtés de Bessarion et d'Isidore de Kiev, tandis qu'il s'oppose plusieurs fois à Marc d'Éphèse lors des discussions entre Grecs³⁶. Il n'en va pas exactement de même pour ce qui concerne les deux autres : si Scholarios œuvre ouvertement pour l'Union, allant jusqu'à proposer un texte de conciliation sur le *Filioque*, Pléthon semble plus réservé, notamment à propos de cette dernière proposition de son collègue

34. Marc d'Éphèse, *Relatio*, p. 447 (*Marci Eugenici... opera*, p. 139) : Οὐκ ἐπαύσαντο πάντα λίθον κινούντες οἱ τῆς ἐαυτῶν σωτηρίας καὶ εὐσεβείας προδόται, μέχρι διεπράξαντο συναγαγόντες τὴν σύνοδον ἐκρῆξαι τὸν λατινισμόν εἰς τὸ φανερόν, βασιλέως τε καὶ πατριάρχου προκαθημένων καὶ τοῦ δεσπότης τούτοις συνεδριάζοντος.

35. Voir I. Djurić, *Le crépuscule de Byzance*, Paris 1996, p. 314-317, en particulier p. 315, n. 2. Djurić rappelle que Démétrios n'a pas été amené de force à Florence par l'empereur, mais qu'il s'y est rendu en vertu d'un accord politique passé entre les deux frères sur la question des territoires alloués au despote ; l'auteur ne voit pas en Démétrios avant tout un antiunioniste, mais plutôt un adversaire potentiel de Jean VIII.

36. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 420-421 et 446-447.

qu'il désapprouve³⁷. Mais surtout, les deux sources précédemment citées à propos de Démétrios signalent le départ de Scholarios et de Pléthon pour Venise aux côtés du despote : « avec lui s'en allèrent aussi les très savants professeurs Gémistos et Scholarios, qui, *eux non plus, ne voulaient pas être présents* »³⁸. Syropoulos place clairement leur attitude sur le même plan que celle de Démétrios, utilisant le même vocabulaire pour l'un et pour les autres. Cette manifestation de désapprobation est-elle amplifiée *a posteriori* par le grand ecclésiarque, grand ami de Scholarios en 1445, à l'époque où il rédige ses *Mémoires* ? Scholarios lui-même rappelle en tous cas avec insistance cet épisode et met en avant, à son avantage, la dimension contestataire de son départ anticipé³⁹.

Quoi qu'il en soit, les opposants déclarés à l'Union avec Rome étaient à l'évidence très peu nombreux en 1439 ; mais l'élément le plus remarquable réside dans les conditions particulières dans

37. *Ibid.*, p. 426-427.

38. *Ibid.*, p. 460-461 : 'Απῆλθον δὲ μετ' αὐτοῦ καὶ οἱ σοφώτατοι διδάσκαλοι ὅ τε Γεμιστός καὶ ὁ Σχολάριος, μηδὲ αὐτοὶ παρεῖναι βουλόμενοι (traduction légèrement modifiée par rapport à celle de V. Laurent, qui minimise quelque peu la décision des conseillers de l'empereur en traduisant : « [...] qui eux aussi ne désiraient pas y assister »).

39. Voir *supra* n. 32 et 33. Sur l'interprétation qu'il faudrait donner au fait que Scholarios a quitté Florence avant la fin du concile, l'historiographie est très divisée : M. Jugie n'accorde pas une grande importance à cet incident, l'essentiel restant selon lui l'unionisme avéré de Scholarios avant et après le concile, au moins jusqu'en 1443 (voir M. Jugie, Compléments à la biographie de Scholarios, dans L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie éd., *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, VIII, Paris 1936, p. 20*-47*, ici p. 25*, n. 3 : « Il peut donc se faire qu'ils soient partis avec Démétrios simplement par amitié, pour lui tenir compagnie ») ; de façon plus nuancée, C. J. G. Turner met en avant le caractère progressif de la conversion de Scholarios à l'antiunionisme, le départ anticipé de Florence étant dans cette perspective l'expression de ses premiers doutes : C. J. G. Turner, George-Gennadius Scholarios and the Union of Florence, *Journal of Theological Studies*, n. s. 18 (1967), p. 83-103, ici p. 92-93. L'historiographie grecque soutient quant à elle que c'est là une preuve de l'hostilité profonde et définitive de Scholarios à l'égard de l'Union telle qu'elle avait été fabriquée par le pape et l'empereur à l'issue des discussions conciliaires (voir en dernier lieu Th. Zèsès, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία*, Thessalonique 1980, p. 136).

lesquelles ils s'expriment : tous ceux qui refusent le concile le font avec l'autorisation de l'empereur, Marc lorsqu'il ne signe pas, Jean Eugénikos, le despote Démétrios et ses compagnons lorsqu'ils quittent prématurément le concile. À l'inverse, Syropoulos ne cesse de rappeler la contrainte que fait peser Jean VIII sur tous les autres membres de la délégation, et dont le point culminant est atteint lorsqu'il obtient des métropolitains et des archontes ecclésiastiques qu'ils signent le décret et qu'ils célèbrent la messe d'Union le 6 juillet 1439 dans la cathédrale Santa Maria del Fiore de Florence. Ceci permettrait donc de formuler l'hypothèse suivante : tous ceux qui manifestent en Italie leur refus de l'Union le font licitement, sans désobéir à l'empereur, soit qu'ils bénéficient de la protection personnelle de Jean VIII, soit que l'empereur n'ose employer tous les moyens pour les soumettre, de telle sorte qu'ils sont les seuls à pouvoir se permettre de s'opposer à l'Union. La contestation est donc, dans cette première phase, non seulement très minoritaire, mais aussi parfaitement encadrée par le basileus.

Le rejet du décret (1440)

Le contexte change radicalement à partir du retour de la délégation byzantine à Constantinople en février 1440. La pression qui s'exerce désormais sur les Grecs rentrés d'Italie n'émane plus tant de l'empereur que du clergé byzantin resté sur place, qui considère comme totalement inadmissibles les concessions consenties à Florence. Ainsi, les signataires grecs du décret d'Union sont-ils en premier lieu confrontés au jugement que portent sur eux leurs concitoyens⁴⁰. Syropoulos parle de l'attitude hostile des clercs de Constantinople et de la mise à l'écart dont il fait lui-même l'objet, de

40. Le retour des délégués grecs à Constantinople a été mis en scène par Doukas d'une manière certainement très éloignée de la réalité, comme l'explique bien V. Laurent (Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 11, n. 3). Son témoignage vaut surtout pour les arguments et le vocabulaire employés, qui reflètent probablement ceux qui avaient réellement cours dans la polémique.

même que les autres archontes ecclésiastiques présents à Florence. Le reproche qui leur est fait tient dans l'invective λατινίσαντας⁴¹, qui désigne « ceux qui ont latinisé », c'est-à-dire ceux qui sont devenus comme les Latins, qui sont passés du côté latin⁴². Ce terme est à rapprocher d'un autre mot plus précis que Doukas met dans la bouche des délégués à leur retour, qui se qualifient eux-mêmes d'ἄζυμοι (« azymites »)⁴³ – ceux qui, selon l'usage liturgique de l'Église latine, emploient du pain non levé pour l'eucharistie. Ces termes ne sont pas adéquats, puisque les coutumes liturgiques n'étaient aucunement modifiées par le décret de 1439, mais ils révèlent un aspect essentiel de ce qu'est l'Union aux yeux des Byzantins.

Ainsi, dans sa lettre à Georges de Méthone, datant de 1440 ou 1441, Marc d'Éphèse lie explicitement les questions liturgiques au drame que représente l'Union qui a été signée : Marc dénonce longuement à son correspondant l'erreur des Latins, eux « qui célèbrent à la façon juive la consécration avec du pain sans levain (ἄζυμον) et mort »⁴⁴ ; et il conclut toute sa démonstration par ces

41. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 546-547 : « les confesseurs, les higoumènes et tous les prêtres nous repoussaient comme ayant latinisé » (οἱ δὲ πνευματικοὶ καὶ οἱ ἡγούμενοι καὶ ἱερεῖς πάντες ἀπεσειόντο ἡμᾶς ὡς λατινίσαντας).

42. D. J. Geanakoplos, *The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union Between the Byzantine and Latin Churches*, *Church History* 24 (1955), p. 324-346, repris dans Id., *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, Madison, Wisconsin 1989, p. 224-253, en particulier p. 244-248 : au-delà du seul différend religieux, D. J. Geanakoplos décèle une peur générale de l'assimilation culturelle de la part des Grecs ; par réaction contre une influence latine multiforme, les Byzantins se réfugiaient dans l'orthodoxie traditionnelle, au point d'en faire le symbole inaliénable de leur identité.

43. Voir Doukas, *Histoire turco-byzantine*, cité *supra* n. 8, p. 271 : οἱ δὲ ἀπεκρίνοντο : « Πεπρόκαμεν τὴν πίστιν ἡμῶν ἀντηλλάξαμεν τῇ ἀσεβείᾳ τὴν εὐσέβειαν » προδόντες τὴν καθαρὰν θυσίαν ἄζυμοι γέγοναμεν ».

44. Marc d'Éphèse, *Epistola ad Georgium presbyterum methonensem contra ritus Ecclesiae romanae*, éd. L. Petit, *Documents*, II, cité *supra* n. 7, p. 470-474, ici p. 471 (rééd. photostatique dans *Marci Eugenici... opera*, éd. L. Petit, p. 162-166, ici p. 163) : [...] οἱ τὴν ἄζυμον καὶ νεκρὰν θυσίαν ἰουδαϊκῶς ἱερουργοῦντες [...].

mots : « Je t'ai écrit ces quelques petites choses parmi beaucoup d'autres pour te détourner de l'impudence de ceux-là. Mais sache que le décret du faux concile, ou plutôt la vaine voix de la nouveauté, n'a été, comme il convenait, en aucune façon accepté par quiconque ; mais au contraire, ceux qui l'ont rédigé et signé, en tant qu'ils sont maudits et traîtres à la vérité, sont haïs par tous, et aucun de ceux d'ici n'a encore concélébré avec eux »⁴⁵. Les clercs qui ont signé l'Union se retrouvent donc systématiquement écartés par leurs collègues : car aux yeux d'un prêtre byzantin, officier avec un Latin ou avec un orthodoxe uni aux Latins, c'est mettre en danger la validité même de la célébration et l'efficacité des sacrements accomplis⁴⁶. Rien d'étonnant donc à ce que le rejet des « traîtres » de Florence se manifeste en premier lieu sur le plan liturgique, sous la forme du refus des orthodoxes de concélébrer avec ceux qui ont accepté l'Union.

Syropoulos raconte précisément comment Sainte-Sophie est laissée aux mains des membres de la délégation, tandis que tous les autres clercs abandonnent l'église, alors même qu'aucune innovation latine n'a pourtant été introduite dans le culte – ni la commémoration du pape, ni la lecture en chaire du décret, qui auraient dû avoir lieu pour valider officiellement l'Union⁴⁷. Le grand ecclésiarque signale à propos de cette scission du clergé un détail intéressant, qui permet de

45. *Ibid.*, p. 474 : Ταῦτά σοι ἐκ πολλῶν ὀλίγα πρὸς ἀποτροπὴν τῆς ἐκείνων ἀναισχυντίας ἔγραψα. Γίνωσκε δὲ ὅτι ὁ ὅρος τῆς ψευδοῦς συνόδου, μᾶλλον δὲ ἡ ματαία καινοφωνία, καθάπερ ἦν ἄξιον, οὐδαμῶς παρ' οὐδενὸς προσεδέχθη· ἀλλὰ καὶ οἱ τοῦτω συνθέμενοι καὶ ὑπογράψαντες ὡς ἐναγεῖς καὶ προδόται τῆς ἀληθείας ὑπὸ πάντων μισοῦνται, καὶ οὐδεὶς αὐτοῖς οὐδέπω τῶν ἐνταῦθα συνελειτουργήσῃ.

46. Voir par exemple les mésaventures d'un prêtre qui s'est commis avec les unionistes en assistant à l'investiture du patriarche Métrophane, et qui perd aussitôt tous ses fidèles sous prétexte qu'il aurait « latinisé » : Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 556-557.

47. *Ibid.*, p. 549 : « constatant qu'on ne faisait pas mémoire du pape, qu'on n'avait pas lu le décret et qu'on n'avait innové sur aucun autre point, nous venions aux réunions, nous nous occupions des affaires de l'Église et officions quand les fêtes le demandaient ». La commémoration du pape sera introduite par le patriarche unioniste Métrophane, mais le décret d'Union ne sera proclamé à Constantinople que lors de la cérémonie officielle du 12 décembre 1452.

mieux cerner les reproches réels faits aux participants au concile : alors que les archontes stavrophores sont d'emblée exclus par les clercs restés à Constantinople, Syropoulos note qu'il n'en a pas été de même avec l'archonte des monastères et l'archonte des antimensia « parce que eux n'ont pas accepté l'Union »⁴⁸, en sorte qu'ils ont pu concélébrer normalement avec leurs collègues. Or la présence de ces deux archontes est parfaitement attestée à Florence, et ils sont donc *a priori* collectivement responsables de l'Union. Qu'est-ce donc qui les distingue ? D'une part, ils n'ont pas signé le décret, compte tenu de leur position hiérarchique inférieure ; mais surtout, ils n'ont jamais été en communion avec les Latins : leur seule participation à une célébration latine correspond à la messe d'Union, le 6 juillet 1439, mais on sait par le même Syropoulos qu'à cette occasion, l'archonte des monastères avait omis de revêtir ses ornements, en sorte qu'il n'était que spectateur, tandis que tous les autres ecclésiastiques grecs, vêtus de leurs habits sacerdotaux, pouvaient être considérés comme des officiants⁴⁹. De plus, ils n'ont jamais prononcé la liturgie dans une église latine, malgré les pressions exercées sur eux : Syropoulos explique en détail comment tous les métropolitains ont été contraints, les uns après les autres, de célébrer pendant qu'ils étaient à Venise, et comment précisément dans ce contexte « [le protosyncelle] fit une forte pression sur l'archonte des monastères et l'archonte des antimensia mais sans pouvoir les persuader »⁵⁰. Cette attitude les mettait à l'abri de toute critique, tandis que ceux qui s'étaient pliés

48. *Ibid.*, p. 546-547 : ὡς μὴ δεξαμένοις τὴν ἑνωσιν.

49. *Ibid.*, p. 498-499 : « Les places étaient celles qu'on avait assignées dès le début à l'empereur et à ses prélats, après lesquels nous nous tenions en habit, moi et tous ceux de notre ordre qui nous trouvions présents à l'exception du seul archonte des monastères et des prêtres-chantres, car ceux-ci nous accompagnaient bien, mais ils ne portaient pas leurs ornements ». Sur la signification du port de l'habit liturgique pendant la messe d'Union, voir E. Morini, *La Chiesa greca ed i rapporti « in sacris » con i Latini al tempo del concilio di Ferrara-Firenza*, *Annuario historiae conciliorum* 21 (1989), p. 267-296, ici p. 281-284. L'autre archonte n'est pas cité nominativement, mais il était certainement dans le même cas, à moins qu'il n'ait été absent.

50. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 532-533.

aux ordres tombaient sous le coup du soixante-cinquième canon apostolique, qui interdit à tout clerc de prier dans une synagogue ou une église hérétique, sous peine de déposition⁵¹. Le fait de célébrer avec les Latins ou même simplement dans leurs lieux de culte équivalait donc à une reconnaissance tacite de la validité de leur doctrine, et ceux qui ont ainsi compromis la foi droite ne peuvent plus, en droit canon strict, être admis par le reste du clergé⁵².

La fracture entre ceux qui étaient restés irréprochables et ceux qui avaient été entachés par leur unionisme est restée profondément discriminante pendant toutes les années 1440 et au-delà ; à un niveau superficiel, pour les besoins immédiats de la cause, cette opposition semble cependant avoir été assez rapidement dépassée, en sorte que deux camps continuent par la suite à exister, mais selon une configuration quelque peu différente. Cette recomposition résulte de l'activité mise en œuvre par les signataires de Florence pour être à nouveau acceptés par leurs collègues. Ainsi Scholarios, lorsqu'il récapitule vers 1450 ce qui a été fait contre l'Union et qu'il évoque le refus exprimé à quatre reprises par les métropolitains après leur retour d'Italie, décrit de la manière suivante leur première initiative : « la première déclaration signée, ils l'ont faite immédiatement après le

51. Voir P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, I, 2, *Les canons des synodes particuliers*, Rome 1962 [Sacra Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti. Serie 1, 9], p. 41 : « Canon 65 : De ceux qui prient dans une assemblée de Juifs ou d'hérétiques. Si un clerc ou un laïc entre dans une synagogue de Juifs ou d'hérétiques pour y prier, qu'il soit l'un déposé et l'autre excommunié ». Les Latins sont en général considérés plutôt comme schismatiques, mais les orthodoxes les plus rigoureux vont jusqu'à les qualifier d'hérétiques : voir le débat entre Marc d'Éphèse et les métropolitains de Mytilène et de Lacédémone tel que le rapporte Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 444-445.

52. De même, en 1283, lorsque l'Union de Lyon fut dénoncée après la mort de Michel VIII, des sanctions furent prononcées contre les clercs byzantins unionistes qui avaient officié avec le pape : Georges Pachymères, *Relations historiques*, éd. A. Failler, III, Paris 1999, p. 31-32 : « Quant aux archidiacres, je veux dire Mélitèniôtès et Métochitès, envoyés en ambassade par l'empereur, ils avaient tenu compagnie au pape pendant qu'il officiait et l'avaient assisté [...] ; c'est sous de telles accusations qu'ils leur infligèrent la déposition définitive pour leurs graves transgressions ».

concile, pour être reçus par les orthodoxes »⁵³. Cette dernière expression s'applique parfaitement au contexte que nous venons d'évoquer : il faudrait donc comprendre qu'un texte signé par les « repentis » de Florence aurait été rédigé à Constantinople durant la première moitié de l'année 1440. Un autre témoignage va dans le même sens, celui d'Eugène IV lui-même, dans sa lettre du 25 août 1440 à Christophore Garatoni, en réponse aux informations que ce dernier lui fournissait à propos de la réception de l'Union à Constantinople après le retour de la délégation grecque : le souverain pontife regrette que le chagrin éprouvé par Jean VIII à cause de la disparition de son épouse ait conduit l'empereur à délaissier les affaires ecclésiastiques, en sorte que les opposants ont pu dès ce moment se regrouper pour récuser l'Union, ceux qui étaient restés sur place et ceux qui avaient participé au concile unis dans le même combat⁵⁴.

Le texte de cette rétractation officielle pourrait bien exister. Dosithée de Jérusalem a compilé à la fin du XVII^e siècle beaucoup d'écrits antiunionistes, au nombre desquels se trouve une *Apologie à l'empereur* d'une dizaine de pages, sans date ni auteur. Ce document est répertorié par Jean Darrouzès dans les *Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* à l'année 1440⁵⁵, et il est considéré comme correspondant bien à celui auquel Scholarios faisait

53. Georges Scholarios, *Liste des écrits antiunionistes*, éd. L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, *Œuvres complètes*, III, p. 179-180, ici p. 179 : [...] ὡν τὴν μὲν μίαν ὑπογραφήν ἐποίησαν εὐθὺς μετὰ τὴν σύνοδον, ἵνα δεχθῶσιν παρὰ τῶν ὀρθοδόξων.

54. G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, III, *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, Rome 1946 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 1, fasc. 3], p. 17 : *dum vero expectare placuit, et dolori dolenter indulgere, miscuerunt colloquia, qui domi manserant, cum hiis, qui interfuerant unioni, et nata ex contentione sermonum garrulitas dissimulatam, dissimulas odium peperit, quod in recusandi resistendique pertinaciam obduruit.*

55. J. Darrouzès, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople*, I, *Les actes des patriarches*, VII, *Les registres de 1410 à 1453*, Paris 1991, p. 50-51, n° 3384.

allusion⁵⁶ ; pourtant l'auteur des *Regestes* laisse planer une incertitude sur son authenticité en le qualifiant d'« acte douteux du synode »⁵⁷, ce qui explique certainement que cette source n'ait pas été exploitée jusqu'à maintenant. Que ce texte n'émane pas de l'ensemble de l'Église, et qu'il ne soit donc pas un acte officiel du synode de Constantinople, c'est en effet tout à fait probable, puisqu'il exprime le refus d'une partie du haut clergé d'entériner le décret signé à Florence. Mais le texte lui-même paraît bien authentique, d'abord en raison de la cohérence de son contenu, et surtout eu égard à sa tradition manuscrite. Dosithée de Jérusalem a en effet composé son *Τόμος καταλλαγῆς* à partir de l'actuel codex 204 de la bibliothèque du Saint Sépulcre du patriarcat de Jérusalem⁵⁸. Ce manuscrit de la fin du XVI^e siècle contient plusieurs écrits antiunionistes bien connus, dont les *Antirrétiques* de Jean Eugénikos, un extrait du traité contre les Latins de Mathieu Blastarès, un traité de Théodore Agallianos et un autre de Macaire Makrès sur la procession de l'Esprit, et bien sûr notre *Apologie*. Tous ces textes ont été édités ensemble par Dosithée à partir de cette source, et ils forment l'essentiel du *Τόμος καταλλαγῆς*. Un doute entache cependant la compilation de Dosithée, car elle contient aussi un faux notoire, identifié comme tel depuis la fin du XIX^e siècle, à savoir les actes d'un prétendu synode antiunioniste qui se serait tenu vers 1450 sous l'autorité d'un patriarche fantôme nommé Athanase⁵⁹. Or ce texte-là ne figure naturellement pas dans le

56. De même, Ch. Patrinélès date lui aussi ce texte de 1440 : voir Théodore Agallianos, *Discours*, éd. Ch. Patrinélès, 'Ο Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνη Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του, Athènes 1966, p. 32, n. 153.

57. J. Darrouzès, *Les registres*, VII, cité *supra* n. 55, p. 51 : « Cet acte appartient à une fraction du synode : marqué par l'astérisque, il est considéré comme acte douteux de cette assemblée ».

58. A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, IV, Saint-Pétersbourg 1899, p. 176-183.

59. C. Papaioannou a prouvé que ces actes n'étaient pas authentiques et qu'un tel synode n'avait jamais eu lieu ; le faux daterait du début du XVII^e siècle et pourrait être de Georges Koressios : C. Papaioannou, *Akty tak nazyvaemago posliedniago Sophiiskago Sobora (1450 g.) i ich istoricheskoe dostoinstvo*, *Vizantijskij Vremennik*

manuscrit de la bibliothèque de Jérusalem, et nous n'en possédons aucun témoin identifié. L'*Apologie*, au contraire, se retrouve systématiquement dans les mêmes manuscrits que ceux qui contiennent les *Antirrhétiques* de Jean Eugénikos, traité parfaitement attesté⁶⁰. Il n'y a donc pas de raison valable de rejeter cet acte : la difficulté réside dans le fait qu'aucune autre source, particulièrement Syropoulos, ne parle de cette initiative de certains des ecclésiastiques signataires.

Il faut donc partir du texte lui-même. Il fournit une indication précieuse concernant sa datation en débutant ainsi : « [...] nous avons reçu l'ordre de ta puissante et sainte dignité impériale de donner l'explication et la raison de ce que, alors que nous sommes arrivés ici récemment, nous n'avons pas accepté le concile qui s'est tenu à Florence [...] »⁶¹ ; plus loin le texte fait allusion à d'autres réunions antérieures, sans qu'on sache si elles ont eu lieu à Constantinople ou pendant le voyage de retour⁶² ; il semble donc qu'il faut le situer grossièrement à l'époque du retour d'Italie. Autre élément important qui permet peut-être d'affiner : aucune allusion n'est faite au patriarche ; or, par comparaison, dans le deuxième manifeste des

2 (1895), p. 394-415 ; G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich 1988, p. 16, n. 34. Ce document est cité et déclaré faux dans J. Darrouzès, *Les registres*, VII, p. 62, n° 3403.

60. Trois manuscrits contiennent le texte intégral des *Antirrhétiques* de Jean Eugénikos : outre celui de la Bibliothèque du Saint Sépulcre du patriarcat de Jérusalem déjà cité, il s'agit du *Parisinus* 1218, f° 137-203 (voir H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, I, Paris 1886, p. 269) et du *Monacensis* 256, f° 342-402 (voir I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae Bavaricae*, I, *Codices graecos*, Munich 1806, III, p. 87) ; ces deux manuscrits contiennent aussi l'*Apologie* : *Parisinus* 1218, f° 255-268, et *Monacensis* 256, f° 478-489.

61. Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy 1692, p. 422 : [...] ὡρίσθημεν παρὰ τῆς κραταιᾶς καὶ ἀγίας βασιλείας σου ἀποδοῦναι τὸν λόγον καὶ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἐνταῦθα ἐλθόντες ἀρτίως οὐ παρεδεχόμεθα τὰ ἐν τῇ Φλωρεντίᾳ γεγονότα συνοδικά.

62. *Ibid.*, p. 426 : [...] ἀναφέρομεν τῇ κραταιᾷ καὶ ἀγίᾳ βασιλείᾳ σου, θείῳ αὐτῆς ὀρίσμῳ συνελθόντες μίαν καὶ δις καὶ τρίς καὶ τὸ περὶ τούτου διασκεψάμενοι.

métropolitains contre l'Union, rédigé en 1445, le patriarche, tout unioniste qu'il soit, est cité⁶³. Cette *Apologie* pourrait donc dater d'avant l'élection de Métrophane, le 5 mai 1440. Contre cette hypothèse plaide le fait que Marc d'Éphèse est mentionné dans le texte mais déclaré absent⁶⁴, or on sait qu'il n'a quitté Constantinople que le 15 mai 1440, juste après l'élection de Métrophane. Mais il se trouve que Marc d'Éphèse est absent aussi en une autre occasion : Syropoulos évoque en effet la convocation d'un synode pour l'élection du nouveau patriarche début mai 1440 et précise même que le clergé a été réuni à cette occasion dans l'église des Saints-Apôtres pour procéder au vote⁶⁵. Or, comme Marc d'Éphèse avait refusé catégoriquement la charge de patriarche que lui proposait l'empereur, il est exclu des débats : « pour ce qui est de l'évêque d'Éphèse, il ne fut pas question qu'il assistât [au scrutin], vu qu'on le savait en désaccord avec tous ceux qui avaient été au concile »⁶⁶. Notre *Apologie* pourrait avoir été rédigée dans ce contexte, par une partie des ecclésiastiques participant à ce synode, dans une circonstance où l'on sait par Syropoulos que l'évêque d'Héraclée a fait, à titre personnel, une déclaration sans appel contre l'Union⁶⁷. Dernier élément concordant enfin : ce synode n'a apparemment été convoqué que début mai pour une élection qui a eu lieu le 5 mai, en sorte que seuls les métropolitains résidant à Constantinople ont pu y participer ; or l'*Apologie* signale justement l'absence des métropolitains de province et

63. Georges Scholarios, *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*, éd. L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, *Œuvres complètes*, III, p. 188-193.

64. Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, cité *supra* n. 61, p. 425 : [...] τῶν ἄλλων τῶν ἡμετέρων ἀπόντων ἐκ τῆς συζητήσεως ταύτης, ἡγουν τῶν τῆς ἐπαρχίας ἀρχιερέων καὶ ἱερομονάχων καὶ μάλιστα τοῦ Ἐφέσου [...].

65. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 550-551.

66. *Ibid.*, p. 548-549 : Καὶ περὶ μὲν τοῦ Ἐφέσου οὐκ ἐποιήσαντο λόγον ὅπως παραγένοντο ἐν ταῖς ψήφοις, ἐπεὶ εὗρισκον αὐτὸν διίστάμενον ἐκ πάντων τῶν ἐν τῇ συνόδῳ.

67. *Ibid.*, p. 552-553.

réclame qu'un vrai synode soit organisé, dans lequel ces derniers pourraient être présents⁶⁸.

Quelle est donc la position officielle tenue par ces ecclésiastiques, « métropolitains, higoumènes et confesseurs qui se trouvent à Constantinople » et qui viennent de rentrer d'Italie ? Ils se justifient auprès de l'empereur de ce qu'ils n'acceptent pas l'Union, et affirment rendre ce rapport officiel (ἀναφέρομεν) d'un commun accord après que plusieurs réunions ont eu lieu pour examiner la question : à plusieurs reprises revient le terme ὁρισμός indiquant qu'ils s'expriment sur ordre du basileus – notons que le vocabulaire est strictement identique en 1445. Leur argumentation se place en priorité sur le terrain théologique : l'essentiel du texte consiste en l'énumération des écrits des Pères grecs contre le *Filioque*, tandis que les Pères latins sont aussi passés en revue, mais pour être bien sûr rejetés. Au milieu de ces références patristiques, les auteurs de cette *Apologie* trouvent l'occasion d'introduire, semble-t-il, deux reproches à l'empereur. Tout d'abord, ils lui imputent la responsabilité de la reconnaissance du *Filioque* à Florence : « [les décisions des conciles œcuméniques] interdisent avec d'effrayantes menaces une telle addition au saint symbole ; alors que ce point est certes apparu là-bas comme le plus difficile et incontestable, même après qu'ont été discutés tous les arguments convenables des nôtres à son sujet, il a paru bon à ta sainte dignité impériale que cela soit admis, dans l'idée que ce serait pour nous fort avantageux en un temps de nécessité⁶⁹ ». Ils affirment donc qu'à l'issue des discussions conciliaires avec les Latins, la décision a finalement appartenu à l'empereur. Or d'une part, ce dernier n'a aucune prérogative en matière de dogme, ce qui lui est aussitôt rappelé dans la suite de l'*Apologie* : « pour ce qui concerne le dogme, pour lequel nous avons en premier lieu notre Seigneur lui-

68. Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, p. 425 ; voir infra n. 72.

69. *Ibid.*, p. 422 : [...] οἵτινες ἀπειροῦσι τὴν οἰανοῦν προσθήκην μετὰ φρικτῶν ἀπειλῶν ἀπὸ τοῦ ἁγίου συμβόλου· ὃ δὲ κεφάλαιον ἐκείσε ἰσχυρότατον ἀναφανέν, καὶ ἀναντίρρητον μετὰ τὸ λαληθῆναι ὅσα εἰκὸς ἦν ἀγωνίσασθαι τοὺς ἡμετέρους περὶ τούτου, ἔδοξε καλὸν τῇ ἁγίᾳ βασιλείᾳ σου ἵνα ἴσταται τοῦτο ὡς εἰς καιρὸν ἀνάγκης μεγάλως λυσιτελήσον ἡμῖν.

même Jésus-Christ [...] ⁷⁰ » ; d'autre part, il est clair que l'empereur a agi par économie, comme l'atteste le vocabulaire employé (ἀνάγκη, λυσιτελήσον), alors que de tels accommodements ne sont en aucun cas permis en matière de dogme⁷¹. Les auteurs du rapport n'en tirent pas directement argument pour dénoncer l'irrégularité du concile : ils se contentent de se référer en dernier lieu à l'autorité des Pères en tant qu'elle est supérieure à celle de l'empereur.

Dans la suite du texte, ces opposants en appellent à la réunion plénière du synode à Constantinople pour faire en sorte que soit trouvée une solution consensuelle. Ils ne manquent pas, à ce propos, de rappeler à nouveau l'empereur à l'ordre en lui reprochant à mots couverts de ne pas avoir procédé vis-à-vis de l'Église selon les règles établies : « Ceci, très divin empereur, est la raison pour laquelle nous n'acceptons pas ce qui s'est passé à Florence, et voici l'explication de notre opposition, nous qui, dans une même pensée, rendons ce rapport

70. *Ibid.* : καὶ δεύτερον τὸ περὶ τοῦ δόγματος, ὑπὲρ οὗ πρῶτον μὲν ἔχομεν αὐτὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν λόγον [...]. L'empereur a seulement le droit de réunir le concile, mais il ne peut intervenir sur le dogme : voir D. J. Geanakoplos, *Church and State*, cité *supra* n. 12, et G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996 [Bibliothèque des histoires], p. 303-307 et 317.

71. Une critique directe du recours à l'économie se trouve plus loin dans l'*Apologie* : les auteurs réaffirment la supériorité absolue de la recherche de la vérité par rapport à toute considération d'un autre ordre. Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, p. 425 : Οὐδὲν γὰρ ἔχει τις ἐν αὐτοῖς ὑπονοῆσαι μὴ πρὸς ἀλήθειαν ῥηθὲν ἢ δι' οἰκονομίαν, ἢ ἐτέραν ἀνάγκην τινά· ἐπεὶ νομοθεταὶ ἐν τοῖς κοινοῖς συλλόγοις οἱ πατέρες ἐκάθηντο, καὶ ὁρισταί, τοῦ τίνα προσήκει περὶ τῆς πίστεως λογίζεσθαι· νομοθετῶν δὲ οὐδεὶς ἀγωνίζεται ἀρκοῦσαν ἔχων τὴν θέλησιν τὴν ἑαυτοῦ. Sur l'économie ecclésiastique, voir notamment I. I. Kotsonès, *Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας*, Athènes 1957 ; C. Cupane, *Appunti per uno studio dell'oikonomia ecclesiastica a Bisanzio*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 38 (1988), p. 53-73 ; G. Dagron, *La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie*, dans D. Simon éd., *Religiose Devianz, Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort-sur-le-Main 1990 [Ius commune. Sonderhefte, 48], p. 1-16 ; H. Alivizatos, *Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, éd. A. Belliger, Francfort-sur-le-Main 1998.

à ta puissante et sainte dignité impériale, après que nous avons été réunis sur ton ordre divin une fois deux fois trois fois; et que nous avons examiné en détail le sujet; cet ordre, certes, ne s'écarte pas des prescriptions sacrées et divines selon lesquelles se réunissent deux fois par an les évêques de province pour examiner en détail les questions qui relèvent de l'Église; et si cela précisément n'a pas eu lieu une autre fois, à cause des difficultés survenues en orient et en occident, alors que peut-être il n'y avait pas une si grande nécessité qui frappait l'Église, maintenant du moins, le trouble et la division qui sont arrivés dans notre Église rendent largement opportun ce synode des évêques⁷²». Sur le fond, l'appel au synode général n'est peut-être qu'une manœuvre dilatoire – de même qu'en 1445, la demande d'un nouveau concile avec les Latins –, le but de ces opposants étant surtout d'échapper à l'obligation de ratifier l'Union. Peut-être est-ce aussi l'indice de la faiblesse de l'antiunionisme à Constantinople même, alors que les métropolitains de province seraient plus massivement hostiles au rapprochement avec Rome...

Malgré cette invitation à la concorde, la tonalité générale du texte reste marquée par une volonté explicite de rupture et par le refus de toute nouvelle tentative de conciliation: les auteurs de l'*Apologie* prennent acte de la division de l'Église, se placent ouvertement du côté de l'évêque d'Éphèse, qualifié de « champion de notre vraie

72. Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγής*, p. 426: Αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία, θεϊότητα βασιλεῦ, δι' ἣν οὐ παραδεχόμεθα τὰ ἐν τῇ Φλωρεντία γεγονότα, καὶ οὗτος ὁ λόγος τῆς ἡμῶν ἐνστάσεως, οἱ κοινῇ γνώμῃ ἀναφέρομεν τῇ κραταίᾳ καὶ ἀγίᾳ βασιλείᾳ σου, θεῖω αὐτῆς ὀρισμῷ συνελθόντες μίαν καὶ δις καὶ τρίς καὶ τὸ περὶ τούτου διασκεψάμενοι· ὃς δὴ ὀρισμὸς οὐδὲ ἀπὸ σκοποῦ γέγονε τῶν ἱερῶν καὶ θεῶν τῶν παρακελευομένων δις τοῦ ἔτους συνέρχεσθαι τοὺς τῆς ἐπαρχίας Ἐπισκόπους ἐπὶ διασκέψει τῶν ἀνηκόντων τῇ ἐκκλησίᾳ ζητημάτων· ὅπερ εἰ καὶ μὴ γέγονεν ἄλλοτε διὰ τὰς συμβάσας κατὰ τε ἀνατολὴν καὶ δύσιν δυσχερείας, ἴσως καὶ οὐδὲ τοσαύτης ἀνάγκης ἐνσκηψάσης τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ νῦν ἡ συμβάσα ταραχὴ καὶ διαίρεσις τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας προὔργου παντὸς ποιεῖται τὴν τῶν ἐπισκόπων σύνοδον. La réunion du synode provincial devait en effet avoir lieu deux fois par an, selon les prescriptions du trente-septième canon apostolique: P.-P. Joannou, *Discipline générale antique*, I, 2, cité *supra* n. 51, p. 26.

doctrine en Italie et bouche de nous tous luttant pour ces choses-là»⁷³, et se séparent radicalement de l'autre camp⁷⁴. C'est finalement toute l'alliance entre pouvoirs temporel et spirituel qui est remise en cause, puisque la fonction d'arbitre assumée traditionnellement par l'empereur ne lui est plus reconnue: « nous n'avons même pas un juge qui écouterait impassiblement les discours des uns et des autres et qui rendrait la juste décision, mais nous sommes tous dans l'incertitude: c'est pourquoi chaque camp rivalisera durement en travaillant pour lui-même, et nous serons frappés de démence les uns et les autres en nous penchant vers les mystères de Dieu, et rien de bon n'en sortira, tout au contraire⁷⁵ ». Comparé aux discours rapportés par Syropoulos, dans lesquels Jean VIII se proclamait « δεφένστωρ » de l'Église⁷⁶, le désaveu exprimé ici est total.

Il reste que nous ne connaissons pas les auteurs de ce rapport, ce qui ne permet pas d'avoir une juste idée de l'ampleur de l'opposition à

73. Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγής*, p. 425-426: [...] τοῦ Ἐφέσου, ὃς καὶ πρόμαχος ἦν τῆς ἀληθοῦς ἡμῶν δόξης ἐν Ἰταλίᾳ, καὶ στόμα πάντων ἡμῶν ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἀγωνιζόμενος.

74. *Ibid.*, p. 425: « À partir de là, nous ne voudrions plus désormais avoir de nouvelles discussions et querelles à propos de ces choses-là avec les nôtres, qui en réalité ne sont pas les nôtres » (Ὅθεν οὐδὲ θελήσομεν νῦν συζητήσεις πάλιν καὶ φιλονεικίας περὶ τῶν τοιούτων ποιεῖν μετὰ τῶν ἡμετέρων μὲν, νῦν δὲ οὐχ ἡμετέρων).

75. *Ibid.*, p. 426: Οὐδὲ κριτὴν ἔχομεν τὸν ἀπαθῶς καὶ ἀμφοτέρων τοὺς λόγους ἀκουσόμενον, καὶ τὴν δικαίαν ἀποδώσοντα ψῆφον, ἀλλ' ἐσμέν ὑποθεσιάριοι πάντες· διὸ καὶ ἐκάτερον μέρος ὑπὲρ ἑαυτοῦ σπουδάζον σφόδρα ἐρίσει, καὶ παραπληκτίσομεν καὶ ἀμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες, καὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ὑπὲρ τούτου προβήσεται, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον.

76. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 400-401: « Le défenseur de l'Église, c'est moi. Or la tâche du défenseur qui, en d'autres matières, pourrait se diviser en plusieurs parties, me semble devoir l'être en deux dans la présente. Premièrement conserver et défendre les dogmes de l'Église et garantir la liberté de quiconque désire en disserter, de manière qu'il puisse sans empêchement exprimer ce qu'il lui plairait de présenter comme dogme sain, puis de contenir et de reprendre ceux qui contredisent dans un esprit de querelle et d'hostilité; deuxièmement maintenir et conserver tous les nôtres dans la concorde, de sorte que tous communient dans une seule volonté et une seule pensée ».

cette date. Par défaut, il est sûr qu'en 1445, plusieurs ex-signataires de Florence appartiennent au parti antiunioniste et souscrivent au deuxième manifeste remis à l'empereur : figurent en particulier, à la fin de ce rapport rédigé par Scholarios, les noms de Macaire de Nicomédie, Ignace de Timovo, Damien de Moldovalachie, Michel Balsamôn, grand chartophylax, Sylvestre Syropoulos, grand ecclésiarque, Gérontios, higoumène du Pantokratôr et Germain, higoumène de Saint-Basile⁷⁷. Rien ne permet d'affirmer qu'ils sont derrière l'*Apologie* de 1440, sauf peut-être Michel Balsamôn, sur lequel il est possible d'avoir quelques présomptions. Quatre extraits de la même *Apologie* ont en effet été publiés par Léon Allatius dans son ouvrage *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*⁷⁸, et le savant romain présente le texte comme une œuvre de Michel Balsamôn intitulée *Anaphora cleri Constantinopolitani*⁷⁹. Les quatre passages donnés par Allatius correspondent presque exactement au texte du *Τόμος καταλλαγῆς*, à une exception près : alors que l'*Apologie* ne dispense les critiques que de manière voilée et exclusivement à l'encontre de l'empereur byzantin, l'un des extraits cités par Allatius met très violemment en cause le pape, l'accusant d'avoir acculé les Grecs à signer sans quoi il les laissait mourir de faim sur place. Ce passage apparaît comme une probable interpolation, mais il est impossible de conclure en l'absence d'information sur le manuscrit utilisé par Allatius. Les autres extraits reprennent littéralement l'*Apologie*, avec cependant d'infimes variantes qui indiquent que la source d'origine est différente. L'implication de Balsamôn, qui pourrait être le rédacteur du rapport, semble confirmée par l'utilisation d'un mot rare que l'on trouve à la fois dans l'*Apologie* et dans la profession de foi du grand

77. Georges Scholarios, *Rapport des antiunionistes*, cité *supra* n. 63, p. 193.

78. L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne 1648.

79. *Ibid.*, col. 918 : *Quemadmodum & Michaël Balsamon in Anaphora Cleri Constantinopolitani*. J. Gill avait déjà rapproché ces extraits de la profession de foi de Michel Balsamôn lorsqu'il en avait édité le texte, mais sans connaître l'acte publié par Dosithée de Jérusalem : voir note suivante.

chartophylax : J. Gill qui en était l'éditeur en 1968 signalait lui-même cet emploi étonnant du terme *ἀπαρεγγεῖρητον* dans les deux textes⁸⁰.

Au-delà de cette rétractation collective, la question de la dénonciation individuelle de leur signature par les membres de la délégation florentine se pose immédiatement. Doukas fait ainsi le portrait d'orthodoxes assaillis par le remords, qui reviennent immédiatement sur leur engagement en faveur de l'Union et cherchent à se désolidariser de leur acte : « la main droite a signé, disaient-ils, qu'elle soit coupée ; la langue a confessé, qu'elle soit arrachée »⁸¹. Syropoulos de son côté, à une période qui doit se situer vers fin avril ou début mai 1440, regrette amèrement de ne pas avoir fait de même : « pour nous, nous souffrions de n'avoir pas brisé promptement les liens de l'Union qui nous entravaient »⁸². Dans ses *Antirrétiques*, Jean Eugénikos témoigne lui aussi de ces rétractations, d'une manière plus précise : certains prétendent qu'ils n'ont accepté l'Union qu'en apparence tandis que d'autres, au contraire, regrettent déjà leur lâcheté, mais nombreux sont au total, d'après lui, ceux qui renient totalement leur adhésion aux formules conciliaires. Feignant de s'adresser au pape, il les décrit ainsi : « [...] eux qui là-bas auprès de toi ont approuvé, ou du moins ont semblé approuver, mais qui ici prononcent eux-mêmes des imprécations et des anathèmes et qui renversent autant qu'ils le peuvent leur position, montrant ainsi que leur avis n'avait pas été corrompu à l'avance »⁸³. Un pas

80. J. Gill, *A Profession of Faith of Michael Balsamon, the Great Chartophylax*, *BF* 3 (1968), p. 120-128, repris dans *Id.*, *Church Union*, cité *supra* n. 12, n° XVIII, ici p. 124 ; le terme se trouve dans la profession de foi de Balsamôn (*ibid.*, p. 125) et dans l'*Apologie* (Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, p. 424).

81. Doukas, *Histoire turco-byzantine*, p. 271 : Ἡ δεξιὰ αὐτῆς ὑπέγραψεν, ἔλεγον, κοπήτω· Ἡ γλῶττα ὡμολόγησεν ἐκρίζουσθαι.

82. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 548-49 : [...] καὶ ἡμεῖς ἐδυσχεραίνομεν ὡς μὴ διαρρήξαντες ταχέως τὸν καθ' ἡμᾶς δεσμὸν τῆς ἐνώσεως.

83. Jean Eugénikos, *Λόγος ἀντιρρητικός*, éd. Dosithée de Jérusalem, *Τόμος καταλλαγῆς*, p. 206-273. Voir p. 215 : ἐκεῖσε μὲν παρὰ σοὶ στέρξαντας, εἴτουσαν δόξαντας, δεῦρο δ' ἐπαρωμένους αὐτοὺς καὶ ἀναθεματίζοντας καὶ ὡς ἐνὸν ἀνατρέποντας, κἀντεῦθεν καὶ τὸ μὴ προδιαφθάρηαι τὴν γνώμην δεικνύντας.

supplémentaire est franchi avec le passage à l'anathème, absent du rapport collectif : il s'agit à proprement parler d'un acte d'excommunication qui empêche définitivement toute communion avec celui ou ceux contre lesquels il est prononcé. Dès cette période, il est donc certain que plusieurs rétractations individuelles sont intervenues : à en croire Jean Eugénikos, elles se sont faites pour la plupart très vite après le retour d'Italie, puisqu'il prétend que les unionistes ne sont déjà plus qu'une poignée à l'époque où il rédige son traité, c'est-à-dire probablement au début du patriarcat de Métrophane⁸⁴ ; cependant Scholarios témoigne de son côté de la persistance du phénomène jusqu'à la fin des années 1440, dans la mesure où plusieurs signataires du décret étaient, selon lui, sur le point de se convertir juste avant leur mort⁸⁵.

La seule profession de foi antiunioniste authentique qui ait été éditée est celle qui vient d'être mentionnée, celle du grand chartophylax Michel Balsamôn. Elle est datée du 5 octobre 1440, ce qui ne correspond à aucun événement connu, puisque l'archonte patriarcal a déjà abandonné toute charge officielle depuis les jours qui suivaient la Pentecôte 1440, selon le témoignage de Syropoulos⁸⁶. Le texte se présente en premier lieu comme une confession de foi (ὁμολογία) parfaitement orthodoxe, qui revient complètement sur les concessions doctrinales effectuées à Florence ; l'auteur insiste beaucoup sur son engagement total dans cette nouvelle déclaration de foi, puisqu'à deux reprises il utilise la formule suivante : « de toute mon âme, de tout mon cœur, de toute mon intelligence, de toute ma

84. Voir M.-H. Blanchet, Les divisions de l'Église byzantine après le concile de Florence (1439) d'après un passage des *Antirrhétiques* de Jean Eugénikos, dans B. Doumerc et Ch. Picard dir., *Byzance et ses périphéries. Hommage à Alain Ducellier (Mondes grec, balkanique et musulman)*, Toulouse 2004, p. 17-39.

85. Selon Scholarios, Théodore Xanthopoulos, le grand skévophylax, songeait à renier l'Union peu avant sa mort, au début des années 1450 : Georges Scholarios, *Note sur les signataires*, cité *supra* n. 13, p. 195.

86. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 557-567.

volonté, de toute mon intention »⁸⁷. De plus, il se repent explicitement de sa très grande faute, lui qui a agi contre sa conscience en signant le décret florentin, et il invalide précisément cette signature en utilisant presque la même expression que celle employée par Doukas : « la main a signé ces choses-là ? mais certes pas mon âme ni ma pensée »⁸⁸. Mais surtout, par deux fois, Balsamôn condamne le décret d'Union et tous ceux qui sont en communion avec lui : « c'est pourquoi je jette l'anathème sur ce décret-là et sur celui qui l'approuve »⁸⁹. Ce faisant, il anathématise sans le dire explicitement le patriarche unioniste Métrophane et toute l'Église byzantine unie à Rome : « Tous ceux que [mon Église catholique de Constantinople] reçoit, moi aussi je les reçois avec elle ; et tous ceux qu'elle rejette, je les rejette avec elle, sauf le concile qui a eu lieu à Florence : car celui-ci et ce qui est écrit dans son décret, je les anathématise et les rejette totalement »⁹⁰. Ce texte constitue donc un manifeste par lequel son auteur se coupe volontairement de l'Église officielle en une sorte de schisme individuel et unilatéral, au nom de la tradition de l'orthodoxie. Par un tel acte, Balsamôn ne se reconnaît plus comme un fidèle soumis à l'autorité du patriarche de Constantinople ; pourtant il ne se réfère à aucune autre institution ecclésiastique, en sorte qu'il se place complètement hors de l'Église.

Il n'est pas le seul. D'autres cas de résistance ouverte et de séparation de l'Église officielle sont bien connus, à commencer par celui de Marc d'Éphèse lui-même. Notons pour commencer que son

87. J. Gill, A profession of Faith, cité *supra* n. 80, p. 126 : [...] ὅλη ψυχῇ καὶ καρδίᾳ καὶ νοῦ καὶ προαιρέσει καὶ διαθέσει ; une variante se trouve un peu plus loin sur la même page : [...] ὅλη ψυχῇ καὶ καρδίᾳ καὶ φρενὶ καὶ νοῦ καὶ διαθέσει καὶ προαιρέσει.

88. *Ibid.* : καὶ ἡ μὲν χεὶρ ὑπέγραψεν ἐκεῖνα ; οὐ μὴν δὲ ἡ ψυχὴ ἢ ἐμὴ οὐδὲ ἡ γνώμη.

89. *Ibid.* : Διὸ ἀναθέματι καθυποβάλλω τὸν ὅρον ἐκείνον καὶ τὸν στέργοντα αὐτόν.

90. *Ibid.*, p. 125-126 : Πάντας οὓς ἀποδέχεται [ἡ καθολικὴ ἐκκλησία μου τῆς Κωνσταντινουπόλεως], καὶ αὐτὸς συναποδεχόμενος· καὶ οὓς ἀποβάλλεται συναποβάλλομενος, ἄνευ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένης συνόδου· ταύτην γάρ, καὶ τὰ ἐν τῷ ὄρω αὐτῆς γεγραμμένα, πάντα ἀναθεματίζω καὶ ἀποβάλλομαι.

statut de protégé de l'empereur ne disparaît pas avec l'arrivée de la délégation grecque à Constantinople : Syropoulos nous informe incidemment des manœuvres d'approche de Jean VIII pour lui proposer la charge de patriarche⁹¹. Il faut certainement interpréter cette tentative de récupération comme un signe de la volonté de l'empereur de maintenir l'unité de son Église, malgré le profond désaccord qui divise ses membres. Eu égard au refus de Marc et aussi d'Antoine d'Héraclée, il semble qu'aucune conciliation ne soit plus possible. Le choix final de Métrophane de Cyzique, unioniste avéré, renvoie de fait dans l'opposition les antiunionistes, et les conduit même très vite à choisir la clandestinité : les deux métropolitains susnommés refusent de célébrer avec le nouveau patriarche le dimanche de la Pentecôte, le 15 mai 1440, et s'enfuient ce même jour de Constantinople. Marc relate lui-même son départ pour Éphèse à l'un de ses correspondants en ces termes : « [...] alors qu'est monté sur le trône patriarcal un des latinophrones signataires et qu'il nous causait des ennuis, je suis parti pour mon Église par nécessité. Mais là-bas, comme je n'ai trouvé à nouveau aucun repos, que j'ai été gravement malade, et que les infidèles me faisaient du tort et me tourmentaient parce que je n'avais pas un ordre du prince (ὀρισμὸν αὐθεντικόν), je suis parti de là aussi [...] »⁹². Le fait qu'il ne dispose

91. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 549. Le nom du métropolitain d'Héraclée est donné par erreur dans la traduction à la place de celui du métropolitain d'Éphèse : « L'empereur, contraint, se décida à créer un patriarche. Il en communiqua d'abord la nouvelle à quelques archontes qui virent l'évêque d'[Éphèse] et voulurent le contraindre à accepter de devenir patriarche. Mais comme ils trouvèrent qu'il refusait absolument la charge, le monarque ordonna que l'on fît scrutin ». (Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀναγκασθεὶς ἡβουλήθη ποιῆσαι πατριάρχην· καὶ πρῶτον μὲν παρήγγειλε τισὶ τῶν ἀρχόντων καὶ εἶδον τὸν Ἐφέσου καὶ ἤξιωσαν καὶ ἠνάγκασαν αὐτόν, ἵνα κατανεύσῃ γενέσθαι πατριάρχης. Ὡς δὲ εὗρον αὐτὸν μηδόλως παραδεχόμενον τοῦτο, ὥρισε γενέσθαι ψήφους).

92. Marc d'Éphèse, *Epistola ad Theophanem sacerdotem in Euboea insula*, éd. L. Petit, *Documents*, II, p. 480-482, ici p. 480 (rééd. photostatique dans *Marci Eugenici... opera*, éd. L. Petit, p. 172-174, ici p. 172) : [...] ἀναβάντος εἰς τὸ πατριαρχεῖον ἐνὸς τῶν ὑπογραψάντων λατινοφρόνων καὶ ἐνοχλοῦντος ἡμᾶς, ἀπῆλθον εἰς τὴν ἐκκλησίαν μου ἐξ ἀνάγκης. Ἐκεῖ δὲ πάλιν μηδεμίαν εὐρῶν

pas de lettres d'ordination en tant que métropolitain d'Éphèse prouve sans aucun doute qu'il s'est alors placé dans une situation totalement irrégulière.

Le refus de l'Union à partir de 1440 se manifeste donc par une rupture avec les autorités officielles, à commencer par l'empereur, considéré comme responsable de la signature du décret à Florence⁹³. Le patriarche unioniste Métrophane, placé à la tête de l'Église de Constantinople, fait l'objet du même rejet, et cette élection consacre définitivement l'existence de deux camps irréconciliables.

Difficultés et ambiguïtés de la lutte contre l'Union (fin 1440-1445)

Le vrai combat commence à partir du moment où Métrophane II annonce officiellement les conclusions du concile à l'ensemble des fidèles, tout particulièrement aux orthodoxes vivant dans les territoires sous domination latine : le nouveau patriarche proclame en effet l'Union en priorité dans les zones qui ne relèvent plus de l'autorité impériale, à savoir à Modon, Coron, Négrepont et en Crète⁹⁴ ; il

ἀνάπαυσιν καὶ χαλεπῶς νοσήσας καὶ ζημιούμενος παρὰ τῶν ἀσεβῶν καὶ πειραζόμενος, διότι μὴ εἶχον ὀρισμὸν αὐθεντικόν, ἐξῆλθον κάκειθεν [...]. Le terme αὐθεντικόν renvoie certainement directement à l'autorité du sultan : il faudrait comprendre que Marc n'avait pas pu produire son acte synodal d'ordination, si bien qu'il ne pouvait obtenir une reconnaissance officielle de son statut par l'administration ottomane ; voir J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris 1970 [Archives de l'Orient chrétien, 11], p. 478 ; E. Zachariadou, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Athènes 1996, p. 48.

93. Un autre signe va dans le même sens : Syropoulos témoigne de ce que la commémoration de l'empereur n'était plus effectuée par le clergé resté à Constantinople pendant les mois qui précédèrent l'élection du nouveau patriarche (Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 548-549).

94. Selon une bulle perdue d'Eugène IV datant du 13 avril 1441, dont un résumé est donné par G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae*, III, cité *supra* n. 54, p. 24, n° 247. Les lettres de Métrophane aux habitants de Modon et de Crète sont respectivement publiées dans G. Hofmann éd., *Orientalium documenta minora*, Rome 1953 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 3, fasc. 3], p. 45, et

semble l'avoir annoncée aussi dans le Péloponnèse, bien que nous ne possédions plus la lettre patriarcale qui en témoignerait⁹⁵ ; à Constantinople même, Métrophane adopte une attitude prudente, qui consiste à faire mémoire du pape mais sans publier officiellement le décret, ce que déplore précisément Eugène IV⁹⁶. La commémoration du pape est donc pratiquée par tous les clercs unionistes du ressort du patriarcat de Constantinople, et c'est théoriquement le seul changement qui est introduit dans la liturgie : le Credo continue d'être récité par les orthodoxes sans addition, conformément à leur tradition, et les azyms restent proscrits pour la communion.

En réalité, l'entrée en vigueur du décret d'Union perturbe profondément l'équilibre entre les différentes confessions, en particulier dans les zones où coexistent clergé grec et clergé latin. Car des pratiques tout à fait exclues auparavant peuvent désormais avoir cours, par exemple que des prêtres latins célèbrent dans des églises grecques, comme le redoutaient les clercs d'Eubée rencontrés par Syropoulos lors du voyage de retour vers Constantinople : « Nos prêtres de l'île, fort affligés, nous dirent : 'Le grand mal que vous

J. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani. Acta selecta*, I, Rome 1941 [Sacra Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale. Ponti. Serie 2, 3], p. 172-175 ; la deuxième se trouve aussi dans N. B. Tomadakès, Μιχαήλ Καλοφρενάς Κρής, Μητροφάνης Β' καὶ ἡ πρὸς τὴν ἑνωσιν τῆς Φλωρεντίας ἀντίθεσις τῶν Κρητῶν, *Ἐπετηρίς εταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 21 (1951), p. 110-144, ici p. 141-142. Notons que Modon, Coron, Nègrepont et la Crète sont toutes des possessions vénitiennes.

95. G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae*, III, p. 24, n° 247.

96. *Ibid.*, p. 18, n° 243 : *Et si interim publicatio decreti, ut credimus, erit facta, et imperatorem suosque bene dispositos intelligemus, alia item, que in Grecorum libertatem tutelamque facere intendebamus, idemtidem perficere esset animus*. Ainsi déjà en août 1440, Eugène IV s'impatiente de ce que le décret n'est toujours pas proclamé, tandis qu'il en attend toujours la publication officielle en 1441 (*ibid.*, p. 24, n° 247). Sa commémoration est en revanche pratiquée dès juin 1440 par Métrophane et théoriquement par tout le clergé byzantin uni : G. Hofmann éd., *Orientalium documenta minora*, cité *supra* n. 94, p. 46-47 : Ἀναφέρομεν δὲ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ μακαριωτάτου πάπα κυρίου Εὐγενίου ἐν τοῖς διπτύχοις κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν συνήθειαν. Ὅθεν καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε πάντες [...] μνημονεύειν τοῦ μακαριωτάτου πάπα κατὰ τὸ ἔθος, ὡς καὶ ἡμεῖς ποιοῦμεν.

nous avez fait ! Les Latins insistaient déjà auparavant pour célébrer dans nos églises et nous les repoussions comme schismatiques. Maintenant ils viendront sans discernement dès le matin pour officier quand ils voudront et nous n'oserons même pas ouvrir la bouche »⁹⁷. Leurs craintes ne sont pas entièrement injustifiées, et il semble en effet que l'Église romaine ait plus d'une fois tenté d'empiéter sur les prérogatives du clergé grec. De plus, elle visait aussi souvent qu'elle le pouvait à imposer une juridiction unique, de préférence la sienne, là où existait encore une double hiérarchie : ainsi prévoit-on par exemple le passage de toute l'Église orthodoxe de Rhodes sous l'autorité de l'archevêque latin de l'île, au cas où le Byzantin Nathanael changerait de siège ou viendrait à décéder⁹⁸. En Crète, où ne réside aucun métropolite grec, le protopapas était déjà directement soumis à l'archevêque latin, c'est-à-dire Fantino Vallaresso jusqu'en 1443, qui peut administrer les affaires ecclésiastiques des orthodoxes comme bon lui semble, en particulier en contrôlant la nomination des nouveaux prêtres orthodoxes et en veillant ainsi à ce qu'ils soient de bons partisans de l'Union⁹⁹. Le danger de « latinisation » est moins immédiat dans l'Empire, où le nouveau patriarche tente surtout de renouveler la hiérarchie provinciale en plaçant autant que possible sur les sièges devenus vacants des hommes de son camp¹⁰⁰.

97. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 538-539 : Οἱ δὲ ἐν τῇ νήσῳ ἡμέτεροι ἱερεῖς λυπούμενοι σφόδρα πρὸς ἡμᾶς ἔλεγον· Μέγα κακὸν εἰργάσασθε εἰς ἡμᾶς· οἱ γὰρ Λατῖνοι καὶ πρότερον ἐπετίθεντο λειτουργεῖν ἐν τοῖς ναοῖς ἡμῶν, καὶ ἀπεσοβοῦμεν αὐτούς ὡς σχισματικούς· νῦν δὲ ἐλεύσονται ἀδιακρίτως ἐκ πρώτης ὅταν βουληθῶσι καὶ λειτουργήσουσι, καὶ ἡμεῖς οὐδὲ διᾶραι στόμα τολμήσομεν.

98. G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae*, III, p. 107, n° 212.

99. Sur la Crète, voir en particulier N. B. Tomadakès, Μιχαήλ Καλοφρενάς Κρής, cité *supra* n. 94, p. 110-114 ; Z. N. Tsirpanlès, *Τὸ κληροδότιμα τοῦ καρδινάλιου Βησσαρίωνος γιὰ τοὺς φιλενωτικούς τῆς Κρήτης (1439-17ος αἰ.)*, Thessalonique 1967 ; Id., *Il decreto fiorentino di Unione e la sua applicazione nell'Arcipelago greco. Il caso di Creta e di Rodi*, *Thesaurismata* 21 (1991), p. 43-88.

100. Par exemple Pachôme, présent à Florence au titre d'higoumène de Saint-Paul, a été nommé évêque d'Amasée au début des années 1440 : E. Trapp *et al.*, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, IX, Vienne 1989, p. 182, n° 22221. Sur ce personnage, voir récemment K. Hajdú, Pachomios, Metropolit von

Cette situation nouvelle suscite apparemment assez vite des troubles importants, en particulier dans les régions sous domination latine¹⁰¹. Les artisans de l'Union, le pape Eugène IV en premier lieu, se plaignent du pouvoir de nuisance de l'évêque d'Éphèse, auteur de lettres ouvertes comme la *Lettre encyclique contre le décret du concile de Florence*¹⁰², visant à encourager les populations grecques à la désobéissance. Eugène IV voit en lui l'origine de la fronde antiunioniste et déplore amèrement la passivité de l'empereur à son égard¹⁰³; un autre témoignage plus tardif, celui de l'unioniste Plousiadénos, insiste à son tour sur l'agitation créée par Marc, tout particulièrement dans les îles¹⁰⁴. Qu'en est-il exactement et que peut-on connaître de l'action de cet opposant mythique ? Ses directives à Théophane en Eubée, dans une lettre datant probablement de 1441, en

Amaseia, als Handschriftenschreiber : seine Schrift und die Identität von PLP 22216 und PLP 22221, *BZ* 94 (2001), p. 564-579, en particulier p. 572-573. Voir aussi S. Pétridès, Documents sur la rupture de l'union de Florence, *Échos d'Orient* 14 (1911), p. 204-207, ici p. 206-207 où est éditée la lettre de Théodore Agallianos à Pachôme alors qu'il est déjà évêque d'Amasée.

101. Fantino Vallaresso écrit en 1442 un traité intitulé *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione florentina*, pour défendre l'Union des attaques dont elle fait l'objet de la part de la population grecque de l'île : Z. N. Tsirpanlès, *Tò κληροδότιμα τοῦ καρδινάλιου Βησσαρίωνος*, cité *supra* n. 99, p. 38-39.

102. Marc d'Éphèse, *Lettre encyclique contre le décret du concile de Florence*, éd. L. Petit, *Documents*, II, p. 449-459 (rééd. photostatique dans *Marci Eugenici... opera*, éd. L. Petit, p. 141-151).

103. G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae*, III, p. 17-18 : *Aderat interea nequam ille Ephesus, et conceptum virus undique evomebat ; quem si imperator ita pro demerito puniri fuisset assensus, quemadmodum clarissime memorie Constantinus Arrium, ecclesie venenum, castigari permisit, multo pauciores habuisset adversarios.*

104. Jean Plousiadénos, *Συναξάριον τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης συνόδου*, dans *Patrologia graeca*, CLIX, Paris 1866, col. 1101-1105, ici col. 1105 : [...] κατὰ μόνας ἐν ταῖς γωνίαις συνετάρατε πᾶσαν τὴν πόλιν, ἔτι γε μὴν καὶ τὰς νήσους· καὶ ἀπ' ἐκείνου μέχρι τοῦ νῦν ἡ ἐκείνου λύπη πολλοὺς διέφθειρε, καὶ μάλιστα τὴν περίφημον ταύτην νήσον. Après avoir préalablement rappelé les troubles provoqués par Marc en Anatolie juste après le concile, l'auteur évoque la prédication de l'évêque d'Éphèse à Constantinople à la fin de sa vie et son retentissement dans les îles, particulièrement en Crète.

sont un bon exemple : il incite avant tout ses coreligionnaires à la résistance passive et les encourage à ne pas reconnaître le patriarche ni les métropolites unis que celui-ci nomme dans les provinces. En l'occurrence, il exhorte donc son correspondant – et à travers lui d'autres prêtres d'Eubée – à ne pas concélébrer avec le nouvel évêque d'Athènes, présenté ici comme une créature du métropolite unioniste de Monembasie¹⁰⁵. C'est toujours la même attitude défensive qui est conseillée à ceux qui refusent d'admettre l'Union : qu'ils se coupent de l'Église de Constantinople, en ne faisant pas mémoire du patriarche et en refusant tout contact avec les clercs latinophones, dans l'espoir d'isoler ainsi le plus possible les partisans de l'Union.

Les limites de cette stratégie de scission se laissent entrevoir. Si ce mot d'ordre est probablement bien suivi dans les territoires sous domination latine, où les populations refusent les sacrements dispensés souvent directement par le clergé latin – et non pas seulement par des prêtres orthodoxes unis –, il n'est pas sûr qu'il connaisse un grand succès ailleurs. Les informations dont nous disposons pour les autres régions orthodoxes sont pauvres et il se peut que dès le début des années 1440, le clergé unioniste ait été chassé d'une région comme Serrès par exemple, étudiée pour une période ultérieure par Vitalien Laurent¹⁰⁶. À Constantinople cependant, les opposants semblent avoir connu bien des déconvenues. Théodore Agallianos, l'un des principaux activistes de la capitale byzantine, raconte comment son soutien aux adversaires de l'Union s'est très vite retourné contre lui : « Mais qu'en est-il sorti ? De l'impudence, des exils, un mouvement populaire visant à détruire ma maison, des jets

105. Marc d'Éphèse, *Epistola ad Theophanem*, cité *supra* n. 92, p. 481 (*Marci Eugenici... opera*, p. 173) : Μανθάνω δὲ ὅτι χειροτονήθη παρὰ τῶν λατινοφρόνων μητροπολίτης Ἀθηνῶν κοπελυδριόν τι τοῦ Μονεμβασίας, ὅπερ αὐτόθι διάγον συλλειτουργεῖ τοῖς Λατίνοις ἀδιακρίτως καὶ χειροτονεῖ παρανόμως ὅσους ἂν εὕρῃ καὶ οἴους Ἀξιώσῃ τὴν ἀγιωσύνην σου, ἵνα [...] παραινέσῃ τοῖς τοῦ Θεοῦ ἱερεῦσιν ἐκφεύγειν ἅπασι τρόποις τὴν κοινωνίαν αὐτοῦ, καὶ μὴτε συλλειτουργεῖν αὐτῷ, μὴτε μνημονεύειν ὅλως αὐτοῦ [...].

106. V. Laurent, La Métropole de Serrès contre le Concile de Florence, *RÉB* 17 (1959), p. 195-200.

de pierres et des attaques de certains pour nous tuer, moi, mes enfants et ma femme, si nous n'avions été sauvés contre toute attente par la protection de Dieu »¹⁰⁷. Les sources se font rarement l'écho des réactions populaires, or ce texte présente un élan de vindicte non contre des partisans de Rome, mais bien contre un antiunioniste notoire ! Du reste, Marc d'Éphèse lui-même est très critique à l'égard de sa propre action : ses derniers mots, prononcés sur son lit de mort au moment où il désigne Scholarios comme son successeur, sont pour rappeler l'inanité de ses efforts. Humilité de moine, certes, mais peut-être aussi expression d'une certaine lucidité : « Mais moi même jadis, je n'ai rien apporté comme contribution au combat, ou très peu, du fait que je n'avais ni la force ni le zèle adéquats ; et maintenant j'en arrive déjà à n'être rien : n'être rien, quoi de plus nul ? »¹⁰⁸.

Marc d'Éphèse symbolise à l'évidence la résistance à l'Union, ce en quoi il irrite prodigieusement le pape, mais il peine à l'incarner concrètement. Son activité entre 1440 et 1445 se résume pour l'essentiel à quelques écrits engagés et à une correspondance dont une grande partie est certainement perdue, mais il n'existe aucun indice prouvant qu'il ait mené une quelconque action politique¹⁰⁹. Le

107. Théodore Agallianos, *Discours*, cité *supra* n. 56, p. 96 : 'Εκ δὲ τούτου τί ; 'Ανασχυντῖαι, ἔξορται, κίνησις τοῦ δήμου πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐμῶν οἰκῶν, καὶ λιθασμοὶ καὶ ὀρμαὶ τινῶν εἰς ἀναίρεσιν ἐμοῦ καὶ τέκνων καὶ γυναικός, εἰ καὶ Θεοῦ προνοία παρὰ δόξαν ἐσώθημεν.

108. Marc d'Éphèse, *Morientis oratio ad amicorum coetum ac nominatim ad Georgium Scholarium*, éd. L. Petit, *Documents*, II, p. 484-491, ici p. 487-488 (rééd. photostatique dans *Marci Eugenici... opera*, éd. L. Petit, p. 176-183, ici p. 179-180) : 'Αλλ' ἐγὼ καὶ πρότερον μὲν οὐδὲν ἢ καὶ πάνυ μικρὸν συνεισήνεγκα τῇ συμμαχίᾳ, τῷ μὲν ἀνάλογον ἔχειν δύναμιν μῆτε σπουδὴν· καὶ νῦν δὲ ἤδη εἰς τὸ μηδὲν ἤκω· τοῦ δὲ μηδὲν ὄντος τί ἄλλο μηδαμινότερον; Sur les éléments qui permettent de placer la mort de Marc d'Éphèse en 1445, voir J. Gill, *The Year of the Death of Mark Eugenicos*, *BZ* 52 (1959), p. 23-31.

109. Ses œuvres sont difficiles à dater, mais certaines ont sans aucun doute été composées après le concile, à savoir la profession de foi, le récit du concile de Florence et la *Lettre encyclique contre le décret du concile de Florence* (voir L. Petit éd., *Documents*, II, p. 435-459, repris dans *Marci Eugenici... opera*, éd. L. Petit, p. 127-151) ; les *Syllogismes* en revanche ont pu être écrits dès avant le départ pour l'Italie. L'historiographie consacrée à Marc d'Éphèse s'est centrée plus sur le

Synaxaire composé par son frère Jean Eugénikos après sa mort en témoigne par défaut : l'auteur retrace la vie de Marc, il souligne notamment son courage et son isolement en Italie, puis la gloire qui l'a entouré lors de son retour à Constantinople ; mais à partir de son départ pour Éphèse, Marc semble se consacrer uniquement à ses ouailles anatoliennes, puis ensuite, lors de son exil à Lemnos, aux habitants de l'île assiégée par les Turcs ; le seul désir qu'il exprime serait d'aller mener une vie d'ermite sur l'Athos, pour vivre pleinement la spiritualité hésychaste¹¹⁰. Le combat contre l'Union ressortit finalement plus pour lui du comportement individuel que de l'action collective, et il paraît clair qu'il n'a élaboré aucun plan concerté pour empêcher que l'Union soit officiellement ratifiée.

Cette inaction relative s'explique peut-être par l'ambiguïté de la politique impériale et par les liens que Jean VIII continue d'entretenir avec Marc jusqu'à sa mort. Plusieurs témoignages tendent en effet à laisser penser que l'empereur jouait une sorte de double jeu quant à sa propre position sur la question de l'Union, ménageant à la fois le pape et l'Église byzantine, évitant de s'engager trop avant dans quelque direction que ce soit¹¹¹. Marc lui-même, dans une lettre datant de son

contenu de son œuvre théologique que sur son action proprement dite, tout en affirmant son rôle central dans la lutte contre l'Union : voir en dernier lieu C. Tsirpanlis, *Mark Eugenicos and the Council of Florence : A Historical Re-evaluation of His Personality*, Thessalonique 1974 [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 14].

110. S. Pétridès, *Le Synaxaire de Marc d'Éphèse*, *Revue de l'Orient chrétien*, 2^e série 5 (1910), p. 97-107, ici p. 105 : 'Ὡς δ' ἀποχρώντως αὐτῷ τὰ τῆς ποιμένης ἀφωσίωτο, τῷ τῆς αἰεὶ ποθομένης αὐτῷ διαφέροντως ἡσυχίας κέντρῳ βληθεὶς ἐξ ἀνατολῶν διαπεράσαι πρὸς τὸ ἅγιον ὄρος τὸν Ἄθω διανοήθη, ὡς ἐκεῖσε τὸ λειπόμενον τῆς ζωῆς ἐπὶ τινος ἐρημικοῦ διανύσειε χώρου. Voir une variante du même texte selon l'édition de L. Petit, *Acolouthie de Marc Eugénikos archevêque d'Éphèse*, *Studi bizantini e neoellenici* 2 (1927), p. 193-235, ici p. 216. Le même désir est exprimé par Marc lui-même dans sa lettre à l'higoumène de Vatopédi : Marc d'Éphèse, *Epistola ad moderatorem monasterii Vatopedii in Monte Atho*, éd. L. Petit, *Documents*, II, p. 477-479, ici p. 477-478 (rééd. photostatique dans *Marci Eugenici... opera*, éd. L. Petit, p. 169-171, ici p. 169-170).

111. Voir par exemple le jugement qu'émet rétrospectivement Scholarios sur Jean VIII, dans Georges Scholarios, *Lettre II, À Manuel Raoul Oisès*, éd. L. Petit,

exil à Lemnos (juin 1441 ou 1442 ?), fait état des réticences de l'empereur à l'égard de l'Union et de son changement d'attitude envers les unionistes¹¹². Par ailleurs, si Marc a été arrêté à Lemnos sur ordre impérial, dans des conditions du reste fort mal connues, c'est aussi nécessairement par la volonté du prince qu'il a été libéré deux ans plus tard, et c'est encore avec l'accord de Jean VIII qu'il a pu rentrer à Constantinople. L'empereur qui fut l'instigateur du concile de Florence protège donc réellement le plus célèbre des antiunionistes : Scholarios dans son *Éloge funèbre* de Marc fait clairement état de ces relations entre les deux hommes pendant les dernières années de la vie de Marc, alors qu'il est de retour à Constantinople : « il aurait affronté plus de difficultés, si la bonté de l'empereur ne l'avait protégé, admirateur s'il en fut de la vertu et de la science de cet homme »¹¹³.

X. Sideridis et M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, IV, Paris 1935, p. 476-489, ici p. 479 : "Ὁ γὰρ μόνον εἶχε τις ἐγκαλεῖν, τὴν ἐκκλησιαστικὴν ταύτην σύγχυσιν, καὶ ταύτης μετέσχε μὲν ἄκων, ἐκὼν δὲ ἀφίστατο. Ἀναγκάζομενος δὲ τι καὶ προσποιεῖσθαι, πᾶσιν ὅμως ἔργοις καὶ τεκμηρίοις Θεῷ τε καὶ τοῖς ὀρθῶς προσέχουσι τὸν ὄντα ἐδείκνυε, καὶ μόνος ἐκείνος σχεδὸν αἷτιος ἡμῖν ἐγεγόνει τοῦ τὴν ἥτταν ἐκείνην ἀνομαχῆσασθαι. Après avoir rappelé le zèle de l'empereur contre les infidèles, Scholarios déplore son implication involontaire dans la confusion provoquée par l'Union et affirme qu'il a pris ensuite volontairement ses distances, quitte à devoir feindre ; l'auteur rend finalement hommage au soutien que les antiunionistes ont trouvé auprès de lui pour leur combat.

112. Marc d'Éphèse, *Epistola ad Theophanem*, p. 481 (*Marci Eugenici... opera*, p. 173) : καὶ ὁ βασιλεὺς ταῦτα μανθάνων οὐδένα λόγον ποιεῖται, ἀλλὰ καὶ μετανοεῖν ὁμολογεῖ φανερώς ἐπὶ τῷ γεγονότι καὶ ἐπὶ τοὺς καταθεμένους καὶ ὑπογράψαντας μετατίθησι τὴν αἰτίαν. Alors qu'il a appris l'insubordination des moines du Prodrome à l'égard de leur nouvel higoumène unioniste, l'empereur ne réagit pas et s'en prend même apparemment aux signataires de Florence avec lesquels il n'est désormais plus en accord.

113. Georges Scholarios, *Éloge de Marc Eugénikos, archevêque d'Éphèse*, éd. L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, I, Paris 1928, p. 247-254, ici p. 252 : [...] καὶ πλείω δ' ἂν ὑπέστη δεινά, εἰ μὴ τοῦ βασιλέως ἡ φιланθρωπία τοῦτον ἐρρύσατο, ὃς εἶπερ τις τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἀρετὴν καὶ σοφίαν εἶχε θαυμάσας. À propos de l'exil de Marc à Lemnos, voir L. Petit, Note sur

Il se peut que Marc ait compté sur le basileus pour faire échouer l'Union. Mais c'était un calcul risqué, dans la mesure où il impliquait l'absence d'une rupture franche et éclatante vis-à-vis des autorités officielles – l'empereur et le patriarche unioniste –, ce qui pouvait alimenter tous les soupçons à l'égard de la position réelle de Marc lui-même¹¹⁴. D'autre part, cette allégeance à l'empereur empêchait en réalité que soient recherchées des alliances plus efficaces, soit du côté des adversaires de Jean VIII au sein de la cour, soit dans le reste du monde orthodoxe, en particulier là où l'Union avait été immédiatement rejetée. De fait, Marc ne semble entretenir aucune relation avec les princes russe, balkaniques et trapézontain, alors qu'il n'en sera pas de même de son successeur Georges Scholarios¹¹⁵. Le même constat vaut pour l'intérieur du monde grec : si Marc remercie d'obscurs archontes d'Eubée pour leur soutien¹¹⁶, il ne se rapproche

l'exil de Marc d'Éphèse à Lemnos, *Revue de l'Orient chrétien* 23 (1922-1923), p. 414-415.

114. Il se défend vigoureusement dans son testament de conserver le moindre lien avec le patriarche unioniste et éprouve le besoin de faire savoir à tous qu'il ne cache rien de son opinion véritable : Marc d'Éphèse, *Morientis oratio*, cité *supra* n. 108, p. 485 (*Marci Eugenici... opera*, p. 177) : [...] καὶ μὴ δόξῃ τιςίν, ὅτι ἄλλα μὲν ἔλεγον, ἄλλα δὲ ἔκρυπτον ἐν τῇ διανοίᾳ [...].

115. Scholarios entretint une correspondance avec Jean IV Komnénos, l'empereur de Trébizonde, à qui il envoya même l'un de ses traités sur la procession du Saint-Esprit : Georges Scholarios, *Deuxième traité sur la procession du Saint-Esprit, Épître dédicatoire*, éd. L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, II, Paris 1929, p. 269-272 et Id., *Lettre 28, Au roi de Trébizonde*, éd. L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, *Œuvres complètes*, IV, cité *supra* n. 111, p. 453-454 ; peu après la chute de Constantinople, il est aussi en contact avec Georges Brancović, le despote de Serbie : Id., *Réponses du patriarche Gennade Scholarios aux questions de Georges, despote de Serbie*, *ibid.*, p. 207-211.

116. Marc d'Éphèse, *Epistola ad Theophanem*, p. 482 (*Marci Eugenici... opera*, p. 174): Τῷ εὐλογημένῳ ἄρχοντι κῦρ Κωνσταντίνῳ τῷ Κοντοπετρῇ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν ἄρχουσιν τοῖς ξενοδόχοις ἡμῶν μετάνοιαν καὶ τὴν ἀπὸ Θεοῦ εὐλογίαν. Constantin Kontopétrès n'est pas connu par ailleurs.

d'aucun grand dignitaire comme le tentera Scholarios avec le mésazôn Notaras et avec le despote Démétrios¹¹⁷.

Ce dernier n'était certes pas nécessairement un allié recommandable. Car s'il ne reste pas inactif après le concile, il est cependant difficile d'interpréter ses agissements comme un pieux combat contre l'Union. À la suite de rivalités politiques avec son frère Constantin, qui était systématiquement soutenu par Jean VIII, Démétrios met le siège devant Constantinople au printemps 1442 dans l'espoir de prendre le pouvoir avec l'aide des troupes ottomanes ; il est finalement vaincu dès l'été, et ces luttes fratricides aux portes de la capitale suscitent durablement l'animosité de la population à son égard¹¹⁸. Ses motivations semblent clairement politiques, puisque le perpétuel sujet de conflit qui l'oppose à Jean VIII porte sur les territoires qui lui sont attribués¹¹⁹, et il est à peu près exclu de voir là un acte inspiré par des considérations religieuses. S'il restait quelques doutes, l'embarras de Scholarios lorsqu'il tente de justifier l'attitude belliqueuse de Démétrios suffirait à les dissiper, puisqu'il ne manque par ailleurs aucune occasion de célébrer la grande piété du despote.

Marc ne semble pas non plus se rapprocher des autres instances orthodoxes qui auraient pu faire contrepoids au patriarcat de Constantinople : il est vrai que les patriarches orientaux avaient eux aussi signé l'Union par l'intermédiaire de leurs suppléants, tout comme les représentants du Mont Athos présents à Florence. La lettre de Marc adressée à l'higoumène de Vatopédi ressortit plus de ses habituels encouragements aux moines qui refusent de se rallier à

117. Voir les lettres de Scholarios à Notaras et au despote Démétrios : *Œuvres complètes*, III et IV.

118. Georges Scholarios, *Lettre à Démétrius Paléologue*, cité *supra* n. 32, p. 119 : ἀλλὰ σὲ δὴ μόνον ἐμίσουν, οὐτ' ἔμελεν αὐτοῖς περὶ τῶν δικαίων, οὐτ' ἐφρόντιζον τοῦ τὴν πρώτην τῶν συμβαινόντων αἰτίαν ἀνιχνεύειν τε καὶ εὐρίσκειν καὶ ταύτῃ ὡς μάλιστα ἀπεχθάνεσθαι.

119. *Ibid.*, p. 118 : Καὶ ἐβούλου μὲν τὴν ἀρχὴν ἐκεῖνον λιπεῖν καὶ ἄκοντα ἐφ' ᾧ ἐνόμιζες δίκαια ἔλκειν. Démétrios se bat pour faire valoir « ses droits », promis auparavant, c'est-à-dire probablement son autorité sur la région de Mésembria. Voir I. K. Bogiatzidès, *Νέα πηγὴ βυζαντινῆς ἱστορίας, Νέος Ἑλληνομνημὼν* 18 (1924), p. 70-105.

l'Union que de la recherche d'un soutien quelconque¹²⁰. Du côté des patriarches orientaux, la situation est moins claire, dans la mesure où la menace d'un schisme avec Constantinople a vraiment été brandie. C'est ainsi que Théophane d'Imbros, l'un des correspondants de Marc, adresse un traité accompagné d'une lettre à Jean VIII, où il supplie le basileus de remettre l'Église dans le droit chemin, sans quoi « se sépareront de nous la Sainte Montagne et les Patriarcats en apprenant ce qui n'a pas été fait correctement, mais aussi tout homme qui veut être un chrétien orthodoxe »¹²¹. En réalité, il ne semble pas, en l'état actuel de la documentation, que ni le Mont Athos, ni les patriarches orientaux n'aient officiellement rompu avec le Patriarcat de Constantinople : les actes d'un synode qui aurait réuni en 1443 les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem sont considérés par J. Gill comme faux, certainement à juste titre¹²².

L'anathème lancé par les adversaires de l'Union contre l'Église officielle supposait finalement qu'ils fondent eux-mêmes une institution concurrente, dans laquelle ils se seraient rassemblés et qu'ils auraient pu présenter comme la plus légitime. Une telle Église parallèle existe en effet : elle est décrite à la fois dans sa composition et dans son fonctionnement par l'un de ses membres, Théodore Agallianos : « Une association des orthodoxes se constitua, ou une sacrée Synaxe, ou une Église, ou ce qu'on voudrait pour qualifier ce qui visait d'une part au maintien et à la défense des coutumes des pères et des dogmes droits de l'Église, d'autre part à la réfutation de

120. Marc d'Ephèse, *Epistola ad moderatorem monasterii Vatopedii*, cité *supra* n. 110, p. 477-479 (*Marci Eugenici... opera*, p. 169-171). L'unionisme avait certainement là des partisans, à commencer par le signataire Dorothée de Vatopédi : ce sont certainement ses services qui étaient remerciés par Eugène IV lorsqu'il accordait en septembre 1439 une indulgence au monastère (G. Hofmann éd., *Epistolae pontificiae*, II, p. 111-112).

121. Voir la lettre de Théophane d'Imbros à l'empereur, éditée par M. Gédéon, *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* 8 (1888), p. 332 : [...] ἐπεὶ σχισθῆσεται ἀφ' ἡμῶν τὸ τε Ἅγιον Ὅρος καὶ τὰ Πατριαρχεῖα μαθόντα τὸ οὐκ ὀρθῶς γεγονός, ἀλλὰ καὶ πᾶς ἐθέλων εἶναι χριστιανὸς ὀρθόδοξος.

122. J. Gill, *The Condemnation of the Council of Florence by the Three Oriental Patriarchs in 1443*, dans Id., *Personalities of the Council*, p. 213-221.

ces innovations et falsifications»¹²³. Cette description s'insère chronologiquement dans le récit d'Agallianos après les premières réactions qui ont suivi le concile, sans guère plus de précision. Un élément permet pourtant de dater l'époque dont parle Agallianos : il ne mentionne aucunement Marc d'Éphèse, mais présente Scholarios comme le véritable chef de cette Synaxe, sous le nom de moine qu'il a adopté à partir des années 1450¹²⁴. Rien ne permet donc à partir de cette source d'affirmer que la Synaxe apparaîtrait en 1443¹²⁵. Il existe certes un « camp » orthodoxe, un parti réunissant ceux qui se retrouvent autour des idées de Marc d'Éphèse, comme il le qualifie lui-même sur son lit de mort en des termes très vagues¹²⁶. Mais d'une part, ce noyau de résistants reste certainement limité à Constantinople, sans liens avec les autres régions où l'opposition à l'Union se manifeste ; d'autre part, il semble s'apparenter plutôt à un groupe informel qu'à une Église structurée comme le sera par la suite la

123. Théodore Agallianos, *Discours*, p. 97 : Σύστημα συνέστη τῶν ὀρθοδόξων ἡ σύναξις ἱερὰ ἢ ἐκκλησία ἢ ὅ,τι βούλοιτό τις λέγειν τοῦτο τοιοῦτον εἰς σύστασιν μὲν καὶ ἐκδίκησιν τῶν πατριῶν ἐθνῶν καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων τῆς ἐκκλησίας, ἔλεγχον δὲ τῶν καινοτέρων τούτων καὶ νόθων.

124. *Ibid.*, p. 97 : [...] ἐν πᾶσι καὶ πρὸ πάντων καὶ ὑπὲρ πάντας καὶ μόνος ἐξαρκῶν ἦν ὁ τῆς συνάξεως ἐκείνης κορυφαῖος, ὁ πολὺς τὴν σοφίαν καὶ θεολογίαν πλήρης καὶ τῆς ὀρθοδοξίας ὑπέρμαχος, ὁ θεῖος Γεννάδιος [...].

125. Voir les remarques de V. Laurent (dans Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 13, en particulier n. 2) et C. Tsirpanlis, *Mark Eugenikos*, cité *supra* n. 109, p. 57, qui se réfère au précédent.

126. Marc d'Éphèse, *Morientis oratio*, p. 486 (*Marci Eugenici... opera*, p. 178) : [...] ἵνα μηδεὶς ἐξ αὐτῶν προσεγγίσῃ ἢ ἐν τῇ ἐμῇ κηδεῖα ἢ τοῖς μνημοσύνοις μου, ἀλλ' οὐδὲ ἄλλου τινὸς τῶν τοῦ μέρους ἡμῶν, ὥστε συμφορέναι ἐπιχειρῆσαι καὶ συλλειτουργεῖν τοῖς ἡμετέροις ; l'opposition est très nette entre « eux », c'est-à-dire le clergé unioniste placé sous l'obédience de Métrophane, et « les nôtres » ou « notre camp », sans qu'il soit possible de déterminer plus précisément qui compose ce dernier groupe ; lorsqu'il s'adresse ensuite à Scholarios en le désignant comme son successeur, Marc ne parle pas davantage de ses éventuels alliés antiunionistes susceptibles de l'assister. Par ailleurs, le titre de ces dernières paroles de Marc sur son lit de mort comporte, selon une seule variante, une mention de la Synaxe : il s'agit du *Toletanus* 9-20, or il date du XVI^e siècle, en sorte que ce titre, ajouté *a posteriori*, n'est pas significatif (voir C. Graux, *Notices sommaires des manuscrits grecs d'Espagne et de Portugal*, Paris 1892, p. 242 et 247).

Synaxe. De fait, le terme même de Synaxe n'apparaît dans aucune source antérieure à 1445¹²⁷, ni chez les chroniqueurs, ni dans la polémique au sujet de l'Union, et il semble que Scholarios hérite en 1445 surtout de la propagande antiunioniste diffusée par Marc, mais non d'un parti réellement constitué.

Dans cette phase initiale de la lutte contre l'Union, l'attitude adoptée par les opposants est donc essentiellement défensive : le premier souci des antiunionistes consiste à rester individuellement fidèles à l'orthodoxie traditionnelle, en ne s'exposant surtout pas à concélébrer ou même à être en communion avec un unioniste ou un Latin. De cette façon, ils se mettent d'eux-mêmes à l'écart de la vie publique et semblent se marginaliser, si bien qu'ils ne peuvent constituer une force politique puissante face aux autorités unionistes ; du reste, s'ils se coupent de l'Église, ils n'en font pas de même avec le pouvoir impérial, et les liens qu'ils conservent avec Jean VIII les empêchent probablement d'agir avec toute la radicalité que la situation aurait exigée. L'action personnelle de Marc d'Éphèse apparaît dans cette perspective comme largement surestimée : les historiens occidentaux tout comme les Grecs lui ont attribué la responsabilité du triomphe tragique du schisme ou de la sauvegarde de la foi orthodoxe, selon les points de vue. En réalité, son influence immédiate semble avoir été beaucoup plus limitée : de son vivant, il n'a pas réussi à fédérer les diverses formes de rejet du décret florentin qui s'exprimaient de manière désordonnée dans l'ensemble du monde orthodoxe ; c'est finalement après sa mort que, tandis que se forge progressivement sa légende, le combat qu'il avait entamé contre l'Union commence à prendre une réelle ampleur.

Marie-Hélène Blanchet
Université de Toulouse – Le Mirail

127. Aucun des actes émanant explicitement de la Synaxe et signés par elle ne date d'avant 1450 : J. Darrouzès, *Les regestes*, VII.

LES DOCUMENTS ECCLÉSIASTIQUES ARMÉNO-BYZANTINS APRÈS LA QUATRIÈME CROISADE

Azat Bozoyan

Les relations ecclésiastiques arméno-byzantines remontent à une époque très ancienne, alors que la notion même d'Arménie cilicienne n'existait pas encore. Après le concile de Chalcédoine, les initiatives d'union entre les deux Églises vinrent tantôt de l'Arménie, tantôt de Byzance¹. Dans les *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, on trouve résumés un assez grand nombre de documents qui ont trait aux relations arméno-byzantines. En outre, par le passé, Jean Darrouzès, Hratch Bartikian, August Heisenberg, Herbert Hunger et d'autres spécialistes ont édité un grand nombre de lettres échangées entre les dignitaires des deux Églises sous le gouvernement des empereurs macédoniens, des Komnènoi, Angéloi, Laskarides et Palaiologoi.

La situation géopolitique de la Cilicie arménienne était relativement complexe. Le dangereux voisinage de l'empire byzantin, du sultanat d'Iconium, des émirats, sultanats et atabégats seldjoukides, mongols et turcomans, puis mamelouks et ottomans, contraignit le royaume arménien de Cilicie à de délicats compromis diplomatiques.

1. Sur les relations ecclésiastiques arméno-byzantines après le grand schisme de Chalcédoine voir N. Garsoïan, *L'Église Arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain 1999 [Corpus scriptorum christianorum orientalium. Subsidia, 100].

À partir des années 70 du XI^e siècle, les relations ecclésiastiques arméno-byzantines s'interrompirent. Elles ne reprirent que dans les années 30 du XII^e siècle quand Grégoire III Pahlavouni écrivit une lettre à Jean II Komnénos². Il fallut attendre cependant le catholicos de Nersès IV le Gracieux (1166-1173) pour voir apparaître un véritable renouveau. En 1165 alors qu'il n'était encore qu'un simple évêque, Nersès se rendit à Mopsueste, chez le protostrator Alexis, afin d'y mener de longues négociations dogmatiques et de lui présenter la lettre dogmatique de la confession arménienne. En 1167, celle-ci servit de référence à l'empereur Manuel I^{er} Komnénos, quand il proposa à Nersès, désormais catholicos, de venir débattre de l'union des deux Églises à Constantinople même. Nersès refusa, par crainte d'être esulé parmi les docteurs byzantins. Les relations entre les deux Églises se poursuivirent jusqu'en 1178, date de la réunion du concile de Hromgla. Sur ces relations, nous possédons à peu près 25 documents écrits en grec et en arménien³.

Pour la période postérieure, nous disposons d'une lettre d'Isaac II Angélos (1185-1195 et 1203-1204) au catholicos Grégoire IV Tgha, écrite en grec⁴, d'une lettre de Grégoire VI Apirate à l'empereur Alexis III Angélos, en arménien⁵, et d'un compte-rendu des débats intervenus à Constantinople en 1197 entre Nersès Lambronatsi et le patriarche Grégoire II Xiphilinos, également en arménien. Il est intéressant de constater que si Nersès de Lambronatsi

2. J. Darrouzès, Trois documents de la controverse gréco-arménienne, *RÉB* 48 (1990), p. 89-153, ici p. 147-153.

3. A. Bozoian, *Hay-Byuzandakan ekeghetsakan banaktsutyunneri vaveragrere (1165-1178 tt.) [Documents sur les négociations ecclésiastiques arméno-byzantines (1165-1178)]*, Erevan 1995 (en arménien, résumé en anglais p. 226-231), p. 29-90.

4. H. Bartikian, *Studia Armeno-Byzantina*, II, *Articles in Foreign Languages*, Erevan 2002, p. 21-25 (en russe).

5. Voir A. Bozoian, Novyi pamjatnik armjano-vizantijskix cerkovno-političeskix i diplomatičeskix cnošenšij vtoroj poloviny XII veka [Nouveau monument des relations arméno-byzantines dans les domaines ecclésiastico-politique et diplomatique durant la deuxième moitié du XII^e siècle], *Kavkaz i Vizantija* 4 (1984), p. 224-231. J'ai découvert le texte de la lettre dans deux manuscrits arméniens.

avait au départ une grande sympathie pour Byzance, son attitude s'inversa à son retour en Cilicie⁶.

Après la chute de Constantinople en 1204, les relations arméno-byzantines entrèrent dans une nouvelle phase. Nous possédons le contrat des fiançailles scellées entre Théodore Laskaris et Philippa, nièce du roi Léon I^{er}, en 1213, ainsi que les dispenses patriarcales et synodales rédigées pour l'occasion. Nous avons connaissance, en outre, d'une lettre du patriarche Germain II (1223-1240) adressée au catholicos Constantin I^{er} de Bardzraberd (1222-1267), d'une lettre du patriarche Manuel II (1243-1254) au roi Hétoum I^{er} (1226-1270) et au catholicos Constantin I^{er} et d'une lettre du patriarche Isaïe (1323-1332) au catholicos Constantin IV (1323-1326) et au roi Léon IV (1320-1341). Dans ces documents rédigés en grec, il est question des lettres envoyées par les catholicos et les rois arméniens au sujet de l'union des deux Églises, mais aucun original ou copie de ces lettres écrites en arménien n'est parvenu jusqu'à nous. On possède uniquement, et ce dans plusieurs manuscrits arméniens, la copie de la lettre que Constantin I^{er} adressa au patriarche Manuel II. Pour ce qui est de la correspondance écrite en grec par les Arméniens, nos connaissances sont là encore bien maigres. Nous devons nous contenter des lettres de Nersès IV le Gracieux et de Grégoire IV dans lesquelles, bien que l'union soit qualifiée de souhaitable, il n'est à aucun moment question d'une soumission de l'Église arménienne à l'Église byzantine : preuve que les démarches des dignitaires arméno-byzantins étaient à but plus politique que dogmatique.

L'empire byzantin connut une période tourmentée après que Constantinople fut tombée aux mains des Latins en 1204. Durant toute la première moitié du XIII^e siècle, le Proche-Orient fut le théâtre de bouleversements géopolitiques spectaculaires et lourds de conséquence. Il est à cet égard significatif que, dans l'historiographie byzantine du XIII^e siècle, les Arméniens soient qualifiés d'alliés de l'empire latin de Constantinople, du fait de l'aide apportée par des

6. A. Bozoian, *Hay-Byuzandakan ekeghetsakan banaktsutyunneri vaveragrere*, cité *supra* n. 3, p. 138-141.

détachements arméniens dans les premières années de la création de cet État⁷. Ainsi, de nouveaux États étaient apparus sur la scène internationale, parmi lesquels le royaume arménien de Cilicie et l'empire de Nicée, principal porteur de l'héritage culturel byzantin.

Menacé par l'empire latin de Constantinople au nord et le sultanat de Rûm, au sud, l'empire de Nicée s'efforça rapidement de nouer des alliances de revers. Le royaume arménien de Cilicie, devenu un puissant État sous le règne de Léon I^{er} (1199-1219), était le partenaire idéal. D'où ce mariage arrangé en 1213 entre Philippa, fille de Roupen, frère de Léon I^{er}, et Théodore I^{er} Laskaris (1208-1222). Traditionnellement, les princesses arméniennes appelées à épouser des empereurs byzantins changeaient de confession et de nom, mais vraisemblablement cela ne fut pas le cas pour la nièce de Léon I^{er}. Pour ce mariage nous possédons une « lettre patriarcale et synodale [adressée] au roi Léon I^{er} d'Arménie pour le rassurer sur les dispositions de l'empereur concernant son mariage avec sa fille »⁸. Le roi mena une brillante diplomatie religieuse face au pape Innocent III, tout au long de son règne. Dans le domaine politique, le rapprochement avec le Saint-Empire qu'il initia, fut lui aussi un succès. Sa diplomatie matrimoniale fut, en revanche, moins heureuse. Certes, en l'an 663 du calendrier arménien (1214), Levon I^{er} accorda la main de sa fille Rita au souverain de Jérusalem, le roi Jean de

7. La collaboration arméno-latine dans les Balkans s'est manifestée pour la première fois à l'occasion de la troisième croisade. L'historien byzantin Nikêtas Chôniatès, qui était le maire de la ville de Philipople (aujourd'hui Plovdiv), fut le contemporain de ces événements : il évoque ces relations sur un ton hostile (voir A. Bozoyan, *Hay-Byuzandakan ekeghetsakan banaktsutyunneri vayeragrere*, p. 218-219).

8. V. Laurent, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, IV, Paris 1971, p. 16-18, n° 1214 ; A. Pavlov, *Sinodal'noe gramota 1213 goda o brake grečeskogo imperatora s dočer'ju armjanskago knjazja* [Lettre synodale de l'an 1213 sur le mariage entre l'empereur byzantin et la fille du roi d'Arménie], *Vizantijskij vremennik* 4 (1897), p. 160-166. Philippa était en réalité la nièce et non la fille de Léon I^{er}, comme nous l'avons déjà noté.

Brienne⁹ ; mais l'accord qu'il conclut en 1216 avec le roi André de Hongrie¹⁰, alors en route pour l'Égypte, théâtre de la cinquième croisade, prévoyant le mariage de sa fille Zabel avec ce dernier, n'aboutit pas. De même, le mariage entre Philippa et Théodore Laskaris fut rapidement suivi d'un divorce en 1218¹¹.

Il est à plusieurs reprises question des Arméniens dans une lettre synodale rendant compte de la prise d'Antioche par Léon I^{er} en 1216. On y apprend que le patriarche grec d'Antioche, Syméon II, avait trouvé refuge en Cilicie en 1214, et qu'il y resta jusqu'en 1217¹². Dès 1212, Wilbrand d'Oldenburg avait pu faire le constat des bonnes relations entre le patriarcat antiochien et le royaume arménien. Le pèlerin allemand assista en effet à Sis, la capitale cilicienne, à une procession célébrant la fête de l'Épiphanie dirigée par le patriarche

9. *La chronique attribuée au connétable Smbat*, trad. G. Dédéyan, Paris 1980 [Documents relatifs à l'histoire des croisades, 13], p. 89.

10. Smbat le Connétable, *Chronique*, éd. F. Akelian, Venise 1956, p. 221 ; *La chronique attribuée au connétable Smbat*, cité supra n. 9, p. 90-92 ; A. L. Tăutu éd., *Acta Honorii III, 1216-1227, et Gregorii IX, 1227-1241, e registris Vaticanis aliisque fontibus*, Cité du Vatican 1950 [Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis. Fontes, Series III, 3], p. 81, n° 56.

11. Smbat le Connétable, *Chronique*, cité supra n. 10, p. 221 ; Georges Akropolites, *Chronique*, 15 et 18, éd. L. Bekker, Bonn 1836, p. 29 et 34 (trad. allemande W. Blum, *Georgios Akropolites. Die Chronik*, Stuttgart 1989 [Bibliothek der griechischen Literatur, 28], p. 83 et 86) ; Théodore Skoutariotes, *Chronique*, éd. K. N. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, VII, Venise-Paris 1894, p. 1-556, ici p. 462 ; Nicolas Mésarites, *Rapport sur les événements politique et ecclésiastique de 1214*, 52, éd. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des Lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, III, *Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214*, Munich 1923 [Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und historische Klasse, 1923, 3], p. 6-54, ici p. 47 ; voir A. Heisenberg, *Zu den armenisch-byzantinischen Beziehungen am Anfang des 13. Jahrhunderts*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und historische Klasse*, année 1929, 6, p. 3-20.

12. V. Laurent, *Les registres des actes du patriarcat*, IV, cité supra n. 8, p. 28, n° 1220.

d'Antioche en personne¹³. Après ce séjour en Cilicie, Syméon II gagna Nicée au début du patriarcat de Manuel I^{er} qui, sans doute, se saisit de son cas et de celui des évêques qui l'accompagnaient. Ce voyage intervint, à mon avis, après l'annulation du mariage entre Philippa et Théodore Laskaris (1218). Il est clair que le royaume arménien de Cilicie désirait voir en fait le patriarcat antiochien s'installer sur ses terres. On trouve cette idée formulée pour la première fois, dans un document présenté lors du concile de Hromgla de 1178¹⁴.

La phase suivante des relations arméno-byzantines est liée à un nouveau bouleversement de la géopolitique levantine : les invasions turco-mongoles. L'empereur Jean III Batatzès (1222-1254), successeur de Théodore I^{er} Laskaris, continua à entretenir des relations amicales avec la Cilicie, dans un but analogue à celui de son prédécesseur : disposer d'un allié de revers contre le sultanat d'Iconium. En proposant aux Arméniens un plan d'union avec l'Église byzantine, il tenta également, de rompre l'entente entre l'Église arménienne et la papauté.

À cette étape importante des relations ecclésiastiques arméno-byzantines reste attaché le nom de Germain II, patriarche de Nicée de 1223 à 1240. Nous possédons une lettre qu'il adressa au catholicos Constantin I^{er} Bardjraberdzi (1221-1267) en 1239/40. Elle a été publiée pour la première fois par le byzantiniste Spyros Lagopatès, en 1913¹⁵. On dispose en outre de la copie d'une lettre que le patriarche Manuel II, successeur de Germain II, écrivit au roi Héthoum I^{er} et à Constantin I^{er} durant l'hiver 1247-1248. Elle est du plus grand intérêt car le patriarche s'y livre à un bref historique des tractations passées entre l'Église arménienne et l'Église byzantine au cours des années

13. Voir P. Halfter, Die Beschreibung des Armenischen Königreiches Kilikien durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg, dans *Armenia and Christian Orient*, Erevan 2000, p. 402-421, ici p. 406-407.

14. Voir A. Bozoyan, *Hay-Byuzandakan ekeghetsakan banaktsutyunneri vaveragere*, p. 231-233.

15 Sp. Lagopatès, *Γερμανός ο Β΄, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως-Νικαίας, 1212-1240*, Tripoli 1913, p. 354-357.

1239-1247. Jusqu'à récemment encore cette lettre était restée inédite, mais en 2002, Hratch Bartikian en a assuré l'édition et la traduction en arménien pour la revue *Gandzasar*¹⁶. Il y a ajouté le texte grec et la traduction en arménien de la lettre de Germain II. Grâce à cette dernière, on peut dire avec certitude que ce sont cette fois-ci les Arméniens qui prirent l'initiative des pourparlers. Le patriarche d'Antioche, Dorothee (1219-1245), joua le rôle d'intermédiaire. Après que le roi d'Arménie cilicienne, Héthoum I^{er}, l'eut informé de ses bonnes dispositions à l'égard de l'Église byzantine, celui-ci dépêcha auprès de Germain II un certain moine Basileios (Blasios dans la lettre du patriarche Manuel II)¹⁷ et Théodôretos, higoumène du monastère de Saint-Théodose à Skopèle. Ausitôt, le patriarche de Nicée manda à Sis le métropolite Jean de Mélitène, en prenant soin de lui remettre une lettre adressée à Constantin I^{er} de Bardzraberd. C'est le même document qui a été publié par Spyros Lagopatès.

Comme il le lui avait été ordonné, Jean de Mélitène remit la lettre de Germanos II aux dignitaires du royaume et repartit avec leur réponse et la profession de foi de l'Église arménienne (ἀντιγράμμα πάλιν ἔλαβε καὶ τῆς τῶν Ἀρμενίων λιβαλλον πίστεως)¹⁸. Nous reviendrons un peu plus tard sur ce dernier document. La lettre de Manuel¹⁹ nous apprend qu'il reçut en outre des Arméniens l'assurance qu'une ambassade serait prochainement envoyée au patriarche²⁰. Elle eut effectivement lieu, peu de temps après le retour de Jean de Mélitène à Nicée. Les informations apportées par l'*Histoire* de Kirakos de Gandzak laissent supposer que le chef de la délégation

16. H. Bartikian, Hay-byuzandakan ekelec'akan yaraberut'yunnerë p'astat'it'erum [Les relations arméno-byzantines dans les documents], *Gandzasar* 7 (2002), p. 50-86, ici p. 62-71.

17. *Ibid.*, p. 68-71 et 78-79.

18. *Ibid.*, p. 81.

19. D'après les registres de V. Grumel et J. Darrouzès, les lettres de Germain II et Manuel II sont conservées en trois copies (*Monac.* 207, f° 14v-16 ; *Vatic. gr.* 1455, f° 25-27 ; *Ottob. gr.* 77, f° 25v-28v).

20. R. Bartikian, Hay-byuzandakan ekelec'akan, cité *supra* n. 16, p. 80-81 : φάσκοντα μετ' ὀλίγον καὶ πρέσβεις σταλῆναι παρὰ τῆς σῆς ἐξουσίας τὸν ἴσον λιβελλου ἀποκομισσάμενους, écrit le patriarche Manuel II.

arménienne fut le vardapet Jacques (qui deviendra plus tard catholicos sous le nom de Jacques I^{er} Klayetsi, 1268-1296)²¹. Celui-ci arriva à Nicée alors que le patriarche Germanos était déjà mort. Selon la lettre du Manuel II, l'empereur Jean III Doukas Batatzès (1222-1254) réunit les évêques de l'Église byzantine, qui, après avoir examiné attentivement la profession de foi de l'Église arménienne, décidèrent d'envoyer une nouvelle fois à Sis, capitale de Cilicie, le métropolite Jean de Mélitène, accompagné d'un archonte patriarcal, dans le but de réaliser l'union des deux Églises. À cet effet, ils reçurent des documents émanant et de l'empereur et du synode. Il est à remarquer que le trône patriarcal était alors vacant. Contre toute attente, les négociations n'eurent pas lieu. La lettre de Manuel II nous en révèle la cause : le catholicos Constantin I^{er} ne se trouvait pas à Sis. Probablement était-il resté à Hromgla dans le but de faire échouer la tentatives d'union entre les deux Églises. Ces événements durent se produire en 1240, ou entre 1241 et 1244, durant la vacance du trône patriarcal. Après ces événements, les négociations entre les Églises arménienne et byzantine s'interrompirent jusqu'en 1247.

Dans l'intervalle eurent lieu d'intéressants pourparlers entre l'Église arménienne et l'Église catholique romaine. En 1246, le légat du pape Innocent IV, Dominique d'Aragon (appelé Dimantche dans les documents arméniens) rendit visite au roi Héthoum I^{er} et au catholicos. Nous sommes renseignés sur son séjour en Cilicie non seulement par les récits des chroniqueurs arméniens, mais également par une lettre écrite à cette occasion par l'historien Vardan Areveltsi, dans laquelle il s'oppose fermement aux propositions du légat concernant l'union des deux Églises²².

En 1247, le roi Héthoum I^{er} prit, une fois de plus, l'initiative de relancer les négociations avec l'Église byzantine. Il fit remettre par ses ambassadeurs une lettre au patriarche Manuel II. Comme il l'a été dit plus haut, nous possédons la réponse qu'écrivit Manuel au roi et au

21. Kiracos Ganjakec'i, *Histoire d'Arménie*, trad. M. Brosset, *Deux historiens arméniens, Kiracos de Gantzac, XIII^e s., Histoire d'Arménie ; Oukhtanès d'Ourha, X^e s., Histoire en trois parties*, I, Saint-Petersbourg 1870, p. 1-194, ici p. 177.

22. Voir le *Girk' t'it'oc' [Livre des Épîtres]*, Jérusalem 1994, p. 657-665.

catholicos. Il y note qu'il s'agit de la troisième fois que l'affaire de l'union est débattue entre Grecs et Arméniens.

Durant l'hiver 1247-1248 commença donc le seconde étape des négociations ecclésiastiques arméno-byzantines du XIII^e siècle. Manuel II convoqua un synode qui examina une nouvelle fois la profession de foi (λίβελλον) de l'Église arménienne. Cette fois là on exigea d'elle quelques concessions dogmatiques. L'inévitable Jean de Mélitène fut derechef envoyé à Sis en compagnie du métropolite Jean de Philadelphie. On n'a conservé aucun document sur ces négociations qui se déroulèrent dans la capitale arménienne en 1248. Il faut d'ailleurs noter que jusqu'à la reprise de Constantinople en 1261, nous ne possédons aucun document sur les relations ecclésiastiques arméno-byzantines. Il est probable néanmoins que, ni les Arméniens, ni les Byzantins, ne firent des concessions dogmatiques.

Il nous reste à présent à examiner un dernier document dont la rédaction la plus ancienne est conservée aux Archives Secrètes du Vatican (AA Arm. I – XVIII 1804). Il a été mis en circulation au cours des controverses dogmatiques qui ont opposé Arméniens, Byzantins et Latins. Il s'agit de la « profession de foi de l'Église arménienne » qui a été envoyée à Innocent IV (1243-1254) à l'occasion de la venue en Cilicie du légat pontifical Dimantche et que le catholicos Constantin I^{er} de Bardzrberd a signé de sa main. À ce document original, conservé maintenant à Rome, a été ajouté aux XVII^e-XVIII^e siècles une traduction en italien dans le titre de laquelle la Profession est datée de l'année 1225, ce qui est probablement faux²³. Ce texte est en fait la profession dogmatique arménienne de Nersès IV Chnorhali, envoyée à Constantinople entre 1165 et 1166. Constantin I^{er} de Bardzrberd donna une vie nouvelle à l'oeuvre de son devancier en la considérant comme un énoncé impartial de dogmatique arménienne. Si l'on en croit la lettre de Manuel II, cette « Profession » fut envoyée pour la première fois au patriarche Germain II, par l'intermédiaire de

23. A. Bozoyan, *Hay-Byuzandakan ekeghetsakan banaktsutyunneri vaveregrere*, p. 34-38.

son ambassadeur, le métropolite Jean de Mélitène. C'est ce même document qu'aurait apporté à Nicée, entre 1240 et 1243, le vardapet Jacques, ambassadeur du roi Héthoum I^{er} et du catholicos Constantin I^{er}. Dans les deux cas, le document est appelé λίβελον πίστεως (« profession de foi »). Le patriarche Manuel II précise qu'on lui a envoyé une confession semblable et qu'elle fut soumise au jugement des évêques byzantins. Rappelons que ceux-ci exigèrent par écrit plusieurs concessions dogmatiques de la part des Arméniens. La « profession de foi » envoyée au patriarche Manuel est conservée dans le manuscrit arménien N 2174 du Maténadaran Mesrop Machtots de Erevan.

Pour finir, il nous faut préciser que cet écrit dogmatique, qui fut envoyé à Constantinople, Rome et Nicée par Nersès IV et Constantin I^{er}, existe également dans une version adressée au roi de Pologne Henri en 1574. Il s'agit de la profession de foi de l'Église arménienne de la colonie de Lemberg-Lvov. Cette version, qui figure à la suite d'une lettre adressée à ce souverain, est aujourd'hui conservée à la bibliothèque Saltikov Schedrin de Saint-Petersbourg, dans le fonds des documents en langues étrangères. L'original de cette profession de foi est écrit sur parchemin, parallèlement en arménien, en grec moderne et en latin : les traductions grecques et latines datent du XVI^e siècle. Dans les titres des versions arménienne, latine et grecque, qui sont écrits en rouge, il est dit que la profession est adressée au patriarche de Constantinople. Ce texte correspond donc à celui envoyé par Constantin I^{er} au patriarche Manuel II, qui, lui, n'est conservé qu'en arménien. La version latine en a été publiée par P. Anton Sterck en 1907.

Azat Bozoyan
Département « Oriens Christianus »
Institut des Études orientales
Académie des Sciences de la
République d'Arménie

PALAMISME ET THÉOLOGIE DE L'ICÔNE

Mihăiță Bratu

Le palamisme – dont le nom vient de saint Grégoire Palamas – est la doctrine byzantine, apparue au XIV^e siècle, au temps de la querelle hésychaste, mais profondément enracinée dans la théologie des Pères orientaux, qui se fonde particulièrement sur la distinction entre l'essence de Dieu inconnaissable et incommunicable et ses énergies divines créées et communicables¹.

Pour l'Église Orthodoxe, cette distinction est fondamentale, car elle se rapporte à tous les aspects de sa doctrine : la Trinité, la christologie, l'anthropologie, l'ecclésiologie. En revanche, en Occident la théologie palamite fut accueillie avec beaucoup de

1. Il existe une bibliographie considérable sur le palamisme. En 1972, D. Stiernon inventoriait plus de trois cents livres et articles : D. Stiernon, Bulletin sur le palamisme, *RÉB* 30 (1972), p. 231-337. D'autres ouvrages plus récents consacrés au même sujet seront mentionnés dans les notes qui suivent. On a souvent tendance à identifier palamisme et hésychasme. Même si les deux ont des points communs, ils ne se confondent pas : voir E. von Ivanka, *Hesychasmus und Palamismus. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung*, dans *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 2 (1952), p. 23-34 ; M. Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, Trèves 1989 [Trierer Theologische Studien, 47], p. 4-6 ; M.-H. Congourdeau, La sanctification dans l'Église byzantine, dans M. Mollat du Jourdin et A. Vauchez éd., *Histoire du christianisme*, VI, *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris 1990, p. 549-566, ici p. 557-562.

réserve, surtout par les penseurs thomistes². Toujours est-il que de nos jours, on assiste à un véritable effort pour repenser la doctrine palamite, non seulement de la part des théologiens catholiques, mais aussi de théologiens protestants. Ainsi, certains auteurs s'évertuent à trouver des points communs entre le palamisme et le thomisme³ ou la théologie de Karl Rahner⁴ et même avec la doctrine luthérienne⁵. Il faut dire que les efforts des auteurs catholiques aussi bien que protestants sont appréciables. Néanmoins, les points communs qu'ils cherchent entre le palamisme et la doctrine catholique ou protestante de certains théologiens trouveront toute leur pertinence dans la mesure où la réflexion théologique de ces derniers s'apparente à la Tradition de l'Église indivise, dont le meilleur traducteur est saint Grégoire Palamas.

Nous ne nous attarderons pas sur l'exposition de la vie, de l'œuvre ou de la théologie palamite, qui ont fait déjà l'objet de recherche de centaines d'articles. Nous allons donner seulement quelques repères qui contribueront à une meilleure compréhension du sujet de cette brève communication, dans laquelle nous nous proposons de mettre en évidence quelques points communs existant entre le palamisme et la théologie de l'icône.

Saint Grégoire Palamas naquit en 1296 à Constantinople, dans une famille de dignitaires de la cour impériale d'Andronic II

2. Parmi les articles les plus anciens voir M. Jugie, Palamas, Grégoire, *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 2, Paris 1932, col. 1735-1776 ; Id., Palamite (controverse), *ibid.*, col. 1777-1818. Parmi les plus récents, voir le fascicule « Grégoire Palamas » de la revue *Istina* 19 (1974), p. 257-349, ainsi que l'ouvrage de l'auteur protestant D. Wendebourg, *Geist oder Energie : Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Munich 1980 [Münchener Universität. Schriften, 4], p. 7-64, 117-125, 165-170 et 246-250.

3. A. N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, New York-Oxford 1999.

4. G. Russo, Rahner and Palamas : A Unity of Grace, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), p. 157-180.

5. R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Betrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997.

Palaiologos (1282-1328)⁶. Issu d'une telle famille, il put faire de solides études philosophiques et théologiques, qui ont marqué par la suite son œuvre. Vers l'âge de vingt ans, Palamas se fit moine au Mont Athos, d'où il fut tiré par la nécessité de prendre la défense des moines hésychastes. Entre 1337 et 1359, l'année de sa mort, sa vie fut très agitée. Impliqué dans la polémique avec ses adversaires (Barlaam le Calabrais, Grégoire Akindynos, Nicéphore Grégoras), emprisonné, excommunié, puis réhabilité, promu archevêque de Thessalonique (1347), il finit ses jours en voyant sa pensée déclarée doctrine officielle de l'Église byzantine (1351).

Le palamisme trouve une de ses meilleures synthèses doctrinaires dans le *Tome synodal*, publié par le concile de 1351. Selon ce tome, il y a sept points qui définissent la doctrine palamite des énergies incréées : 1) il y a en Dieu une distinction entre l'essence et les énergies ou énergie ; 2) l'énergie de Dieu n'est pas créée mais incréée ; 3) la distinction entre l'essence et les énergies n'altère d'aucune façon la simplicité divine, car il n'y a pas de composé en Dieu ; 4) le terme de « divinité » peut être appliqué à la fois à l'essence et aux énergies de Dieu ; 5) l'essence jouit d'une certaine priorité par rapport aux énergies, en ce sens que les énergies procèdent de l'essence ; 6) l'homme peut participer aux énergies de Dieu mais pas à son essence ; 7) les hommes peuvent avoir l'expérience des énergies divines sous forme de lumière, qui est en soi-même immatérielle, intelligible et incréée, dans ce siècle et celui à venir⁷.

6. La principale biographie de saint Grégoire Palamas reste celle de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 [Patristica sorbonensia, 3], p. 25-170. Il existe aussi une bonne biographie roumaine consacrée à saint Grégoire Palamas, rédigée par D. Staniloae, *Viața și învățătura sfântului Grigore Palama*, Sibiu 1938 (Bucarest² 1993). Voir aussi [H.-V. Beyer], Παλαμῶς Γρηγόριος, dans E. Trapp, H.-V. Beyer et S. Kaplaneres, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, IX, Vienne 1989, p. 108-116, n° 21546 : on y propose l'année 1294 comme date de naissance de saint Grégoire Palamas et l'année 1357 comme date de sa mort.

7. Cf. K. Ware, Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-énergie, *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 89-90 (1975), p. 45-63.

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, trois remarques s'avèrent nécessaires. La première se rapporte à la doctrine de l'icône. A ce sujet, il faut dire d'emblée que l'iconologie établie par les grands apologistes de l'icône – saint Jean Damascène, saint Nicéphore de Constantinople et saint Théodore Stoudite – ne connaît pas d'évolution dans les siècles postérieurs à la crise iconoclaste, bien que la question de l'icône ait surgi ici et là pendant ce laps de temps⁸. À cet égard, nous pouvons citer les discussions au sujet des icônes du temps de Photius⁹, la querelle sur l'utilisation d'objets sacrés au temps de l'empereur Alexios I^{er} Komnénos (1081-1118)¹⁰ et, plus proche de la période soumise à notre attention, la polémique chrétienne anti-musulmane. Pour cette dernière, le XX^e dialogue de l'ouvrage *Dialogue avec un « Persan »* de l'empereur théologien Manuel II Palaiologos (1391-1425) illustre le mieux notre affirmation¹¹. Ainsi, comme le notait Erich Trapp, l'éditeur de ce texte polémique byzantin, ce dialogue est en grande partie dépendant des discours sur les icônes de saint Jean Damascène¹². La deuxième remarque concerne l'art de l'icône. Comme le montra bien Olga Popova, celui-ci reflète l'évolution culturelle, politique et surtout religieuse de l'époque.

8. Sur la théologie de l'icône de ces trois auteurs voir particulièrement Ch. Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris 1986 ; M. Bratu, *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, Strasbourg 2001 (thèse de doctorat en théologie catholique sous la direction de M. le Professeur R. Minnerath).

9. F. Dvornik, *The Patriarch Photius and Iconoclasm, Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), p. 67-98.

10. P. Stephanou, *La doctrine de Léon de Chalcédoine et de ses adversaires sur les images, Orientalia christiana periodica* 12 (1946), p. 178-199.

11. Manuel II Palaiologos, *Entretiens avec un Persan*, éd. E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos, Dialogue mit einem « Perser »*, Vienne 1966 [Wiener byzantinistische Studien, 2], p. 242-250.

12. *Ibid.*, p. 82. Nous y trouvons plusieurs éléments de cette iconologie : la distinction entre l'adoration et la vénération ; une défense des icônes des saints et des anges qui se fonde sur le culte que l'Église leur avait accordé et sur le caractère médiat de l'adoration de Dieu à travers la vénération de ses élus ; l'idée de l'icône comme « Bible des illettrés » ; la mise en évidence des fonctions anagogique, mnésique, pédagogique et énergétique de l'icône.

Ainsi, depuis la défaite de l'iconoclasme et jusqu'à la chute de Constantinople, l'art de l'icône bascule entre le retour aux valeurs artistiques classiques et une spiritualisation qui rappelle que la lumière divine habite et transforme la créature. Cette dernière tendance apparaît de plus en plus évidente après le milieu du XIV^e siècle, quand les icônes veulent traduire la théologie palamite de la transfiguration de l'homme par les énergies divines incréées.¹³ En revanche, sous l'influence de l'humanisme, l'icône occidentale perd cette dimension spirituelle et anagogique. Dans ces circonstances, on ne doit pas être surpris que Siméon de Thessalonique accuse les Latins d'innovations¹⁴ et que Grégoire Mélissènos, un des membres de la délégation grecque au concile de Ferrare (1438), ne put reconnaître aucune image des saints d'une église latine¹⁵. La troisième remarque vise la manière selon laquelle l'icône est perçue en Occident et à Byzance. En dépit de certains documents de l'époque – comme par exemple le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins¹⁶ – selon lequel les Occidentaux ne manifestaient aucun respect envers les images, il semblerait que la réalité se présente autrement. Contrairement aux dires de ce mémoire byzantin, l'Occident connaît bel et bien au XIII^e siècle une extraordinaire diffusion des images¹⁷. De surcroît, elles sont envisagées alors et jusqu'à la veille de la Réforme¹⁸ comme canal de prière, moyen de salut, dépositaires des

13. O. Popova, E. Smirnova et P. Cortesi, *Les icônes. L'histoire, les styles, les thèmes des origines à nos jours*, Paris 1996.

14. Syméon de Thessalonique, *Dialogue dans le Christ contre toutes les hérésies*, PG, CLV, col. 33-176, ici col. 112.

15. Sylvestre Syropoulos, *Vera historia unionis non verae*, éd. R. Creighton, La Haye 1660, p. 109, *apud* C. Mango, *The Art of Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents*, New Jersey 1972, p. 254.

16. J. Darrouzès, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins, RÈB* 21 (1963), p. 50-100.

17. Voir J.-Cl. Schmitt, *L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle*, dans N. Lossky et F. Boespflug éd., *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, p. 271-301.

18. Après la Réforme, l'attitude de l'Église catholique envers les icônes change. Ainsi, le concile de Trente (1563), abordant la question des icônes, dénie tout

vertus miraculeuses¹⁹, ce qui les approche sensiblement de la fonction sacramentelle que les Byzantins octroyaient aux icônes. Ainsi, par exemple pour saint Siméon de Thessalonique²⁰ aussi bien que pour saint Grégoire Palamas²¹ ou l'empereur Manuel II Palaiologos²² la grâce divine repose sur l'icône parce que ce qui est représenté est saint.

Revenons à présent aux aspects communs au palamisme et à la théologie de l'icône. En fait, il s'agit de trois points : l'utilisation de l'argumentation patristique pour fonder les deux doctrines, le problème de la divinisation et l'explication de la dimension sacramentelle de l'icône à l'aide de la théologie palamite.

Le gros de la polémique dont le palamisme fait l'objet porte sur la distinction entre l'essence et les énergies incréées. Cette distinction fut perçue par les opposants anciens et nouveaux de Grégoire Palamas comme une innovation dans la doctrine de l'Église²³. La même accusation avait été lancée par les iconoclastes contre les iconodoules au temps de la querelle iconoclaste des VIII^e-IX^e siècles²⁴. L'accusation était d'une portée considérable, car selon la tradition orthodoxe, l'innovation (*kainotomia*) est une hérésie. La meilleure

caractère sacramentel de l'icône. Voir *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologne 1973, p. 774-776.

19. Cf. D. Menozzi, *Les images. L'Église et les arts visuels*, Paris 1991, p. 31.

20. Siméon de Thessalonique, *Dialogue dans le Christ contre toutes les hérésies*, PG, CLV, col. 33-176, ici col. 113 C.

21. Grégoire Palamas, *Décatalogue de la loi chrétienne*, PG, CL, col. 1089-1102, ici col. 1092.

22. Voir *supra*, n. 12.

23. Par exemple, Grégoire Akindynos considère la doctrine palamite comme « un nouvel évangile, différent de celui que prêchèrent les apôtres » et qualifie péjorativement saint Grégoire de « nouveau théologien ». Cf. J.-S. Nadal, La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas, *Istina* 19 (1974), p. 297-328, ici p. 297, n. 1.

24. Ceci ressort clairement de ce passage de saint Jean Damascène : « Apprend que l'invention des icônes n'est pas récente, mais ancienne, connue et familière des saints Pères élus ». Voir Jean Damascène, *Discours*, trad. A.-L. Daras-Worms, *Jean Damascène. Le visage de l'Invisible*, Paris 1994 (traduction française des trois traités pour la défense des icônes), p. 115.

solution pour s'y soustraire était le recours aux Pères, car depuis longtemps ceux-ci avaient acquis dans l'Église la même autorité que celle de l'Écriture et des conciles. Cette autorité patristique était consacrée par deux critères : l'ancienneté du témoignage et l'orthodoxie des Pères. Le premier qui invoqua l'autorité patristique pour argumenter un point de vue théologique fut saint Basile le Grand²⁵. Plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie, qui fera une sélection des Pères, affirma qu'ils ont écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit et que leurs opinions sont le critère de vérité en cas de dispute. Saint Maxime le Confesseur accorda aux Pères une autorité semblable aux apôtres, à la Bible et aux Conciles et lança l'idée de *consensus Patrum*, c'est-à-dire d'un accord total entre les Pères, en dépit d'une apparente contradiction entre eux²⁶. En raison de la grande autorité gagnée par les Pères, beaucoup de passages patristiques sont cités – au temps des querelles dogmatiques – en dehors de leur contexte original et adaptés aux nouveaux problèmes doctrinaux. Notons aussi que les discussions théologiques des VI^e-VII^e siècles ont contribué à l'apparition des florilèges, comme par exemple *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, une compilation importante de textes christologiques²⁷. Saint Jean Damascène en tire profit et reproduit onze *lemmata* dans ses discours pour la défense des icônes. À son tour, il glane dans les écrits des Pères les textes concernant les icônes, et crée ainsi les premiers florilèges d'envergure consacrés à ce thème. Ces textes sont rattachés à la fin de chaque discours et constituent

25. Basile le Grand, *Sur le Saint-Esprit*, XXIX, 72-73, éd. et trad. B. Pruche, Paris 1968 [Sources chrétiennes, 17 bis], p. 503-513. Pour l'appel aux Pères voir R. M. Grant, The Appeal to the Early Fathers, *Journal of Theological Studies* 11 (1960), p. 13-24 ; P. T. R. Gray, « The Select Fathers » : Canonizing the Patristic Past, *Studia Patristica* 23 (1989), p. 21-36.

26. Voir J. Pelikan, « Council or Father or Scripture », the Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor, dans *The Heritage of the Early Church : Essays in Honor of G. V. Florovsky*, Rome 1973 [Orientalia Christiana Analecta, 195], p. 277-288, ici p. 277-278.

27. *Doctrina des Pères sur l'incarnation du Verbe*, éd. F. Diekamp, B. Phanourgakis et E. Chrysos, *Doctrina patrum de incarnatione Verbi : ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Münster² 1981.

souvent le point de départ de la réflexion sur l'icône ou de sa défense. Cette méthode s'avéra efficace et fut reprise par la suite par saint Théodore Stoudite et saint Nicéphore de Constantinople²⁸.

Il faut dire que ces trois théologiens iconodoules donnent une vision élargie du terme « Père », en y intégrant même ceux qui sont de peu antérieurs à leur époque. De ce point de vue, les iconoclastes partagent une vision plus restrictive du terme ; ils se limitent à reprendre à leur appui seulement les textes des Pères des IV^e-V^e siècles²⁹. Saint Grégoire Palamas, quant à lui, donne des citations des Pères qui avaient déjà une autorité patristique à son époque, en manifestant cependant une prédilection pour les Pères classiques des IV^e-V^e siècles, puis pour Denys Pseudo-Aréopagite, saint Jean Damascène et saint Maxime le Confesseur – les auteurs les plus souvent cités pour appuyer sa célèbre doctrine des énergies³⁰. De cette manière, saint Grégoire veut inscrire sa pensée sur les énergies incréées dans la tradition ecclésiale. Son effort fut mis en question par ses adversaires et l'est toujours aujourd'hui ; ainsi, il est accusé d'avoir exploité tendancieusement les textes des autorités invoquées³¹. Les néopalamites orthodoxes aussi bien que plusieurs auteurs

28. Voir K. Parry, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth centuries*, Leyde-New York-Cologne 1996, p. 153-154.

29. Voir M. V. Anastasos, *The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754*, dans *Late classical and Medieval Studies in Honor of Albert M. Friend, Jr.*, Princeton 1955, p. 177-188, ici p. 177-178.

30. Voir Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, éd. J. Meyendorff, Louvain 1959, p. XXXIV-XLII ; A. de Halleux, *Palamisme et scolastique, Revue théologique de Louvain* 4 (1973), p. 409-442, ici p. 429-433.

31. M. Jugie, Palamas, Grégoire, cité *supra* n. 2, col. 1758-1762 ; Id., *Palamite (controverse)*, cité *supra* n. 2, col. 1817 ; H. G. Beck, *Das Zeitalter des Palamismus*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, III, 2, Fribourg-en-Brisgau 1968, p. 589-624, ici p. 606 ; B. Scultze, *Das Gottesproblem in der Ost-theologie*, Munster 1967 [Aevum christianum, 7], p. 29-30 ; M. E. von Ivánka, *Palamismus und Vätertradition*, dans *1054-1954 : l'Église et les Églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, II, Chevetogne 1955, p. 29-46 ; J.-S. Nadal, *La critique par Akindynos*, cité *supra* n. 23, p. 297-328.

catholiques réfutent cette allégation et plaident pour la qualité patristique de la synthèse palamite. Pour notre part, nous considérons que le palamisme doit être envisagé comme un développement normal de la pensée patristique des Cappadociens, de saint Denys et saint Maxime, pensée qui contenait *in nuce* les éléments qui vont constituer le noyau de la doctrine de Grégoire Palamas. Ce dernier se rapporte à la pensée des Pères, en lui donnant plus de précision dans un contexte polémique précis, la dispute hésychaste. Il est certain que dans les mêmes circonstances, les Pères allégués par Palamas auraient abouti aux mêmes raisonnements dogmatiques que le théologien des énergies incréés.

Quant à la filiation patristique, la polémique autour des icônes a suscité le même débat. Les iconoclastes aussi bien que les iconodoules eurent recours à la tradition patristique pour trouver des preuves étayant leur point de vue. Chacun l'interprète à sa façon et cherche tous les moyens pour s'appropriier un Père ou l'autre. On rencontre même la situation paradoxale qu'un Père soit invoqué par les deux camps adverses. Dans ces circonstances – c'est surtout les cas des iconodoules – on prétend que le texte cité soit est un faux soit que sous le nom de l'auteur mentionné se cache une autre personne³². Il y a un autre aspect qui n'est pas dépourvu d'importance : si les iconoclastes manifestaient la tendance à restreindre la Tradition surtout à l'Écriture et aux textes des Pères, les iconodoules sans les dénier, embrassent une vision plus élargie de la notion de tradition, en y intégrant aussi les traditions non écrites, qui, à leurs yeux, ont la même force que l'enseignement écrit³³. L'icône se rattache donc à la tradition non-écrite et manifeste « la vie de l'Esprit Saint dans l'Église », qui est la définition la plus précise et courte de la Tradition

32. Le cas le plus célèbre est celui d'Épiphane de Chypre, « le docteur des iconoclastes » (cf. P. Maraval, *Épiphane, le docteur des iconoclastes*, dans *Nicée II, 787-1987*, cité *supra* n. 17, p. 51-62), dont la réputation orthodoxe fut défendue par les auteurs iconophiles. Voir Jean Damascène, *Discours*, cité *supra* n. 24, p. 67-68 ; Nicéphore, *Contre Épiphane*, éd. J.-B. Pitra, *Pseudo-Epiphani sive Epiphaniidis confutatio*, dans *Spicilegium Solesmense*, IV, Paris 1852, p. 292-380.

33. Voir K. Parry, *Depicting the Word*, cité *supra* n. 28, p. 156-165.

en son entier. De surcroît, vu la relation étroite entre la christologie et l'iconologie, la doctrine de l'icône doit être envisagée comme le dernier aboutissement de la christologie. En l'occurrence, elle plonge également ses racines dans la réflexion patristique.

Par conséquent, tant le palamisme que la théologie de l'icône sont ancrés dans la tradition patristique, qui connaît à travers ces doctrines de nouveaux développements. C'est ici que les représentants de ces deux théologies cherchent la justification de leur pensée, bien que l'utilisation de la philosophie ne soit pas tout à fait ignorée. À cet égard, une remarque s'impose : tous ces théologiens, ayant une bonne préparation philosophique, sont circonspects quant à l'utilisation de la philosophie en théologie. Paradoxalement, saint Jean Damascène, qui avait composé l'enchiridion de la logique aristotélicienne, la *Dialectique*, n'applique jamais cette terminologie dans les écrits pour la défense de saintes icônes³⁴. À leur tour, saint Théodore Stoudite et saint Nicéphore de Constantinople, malgré l'utilisation de ce que Paul Alexander a nommé « la théorie scolastique de l'icône »³⁵, centrent leur argumentation sur la christologie, donc sur la pensée des Pères³⁶. Saint Grégoire Palamas, quant à lui, se dresse d'une part ouvertement contre la philosophie antique et recommande de s'en servir avec discernement, d'après l'exemple des docteurs qui utilisent le venin des serpents comme un remède contre leurs propres morsures³⁷ ; mais, d'autre part, ceci ne l'empêche d'employer ses connaissances aristotéliennes dans certains œuvres – comme par exemple dans ses

34. Jean Damascène, *Introduction élémentaire au dogme. Chapitres philosophiques (Dialectiques)*, éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I, *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, Berlin 1969 [Patristische Texte und Studien, 7].

35. P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople : Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, p. 196-198.

36. Par exemple, dans l'introduction de son troisième antirrhétique (PG, IC, col. 389 A) saint Théodore avertit ses lecteurs qu'il y utilisera les syllogismes d'Aristote avec précaution, sa démonstration s'appuyant surtout sur la force de la vérité, c'est-à-dire sur la christologie.

37. Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, cité *supra* n. 30, p. 36 (*Triades* I, 1, § 11).

*Chapitres physiques*³⁸ –, ou l'argumentation logique et la démonstration, comme dans les *Traité apodictiques*³⁹. En dépit de ses propres affirmations qui déniaient d'une certaine façon la philosophie, il semble – ainsi que le montrent quelques études récentes – que la pensée de saint Grégoire Palamas soit néanmoins enracinée dans la tradition philosophique grecque christianisée⁴⁰. Quoi qu'il en soit, dans son œuvre, saint Grégoire Palamas accorde le primat non pas à la philosophie ou à la connaissance intellectuelle, mais à l'expérience. Il est, selon les paroles du Dom Pierre Michel, « le docteur de l'expérience »⁴¹. À cet égard, saint Grégoire est un témoin privilégié de la tradition orientale⁴², selon laquelle l'expérience de Dieu, indescriptible et ineffable, est du domaine de la vie et non du raisonnement ou de la parole⁴³. De ce point de vue, la tradition orientale se détache de la spiritualité occidentale qui, influencée par « l'intellectualisme » de sa théologie, admet une connaissance analogique de Dieu et manifeste des réserves au sujet d'une connaissance expérimentale, authentique, vive et personnelle de Dieu.

38. Voir l'édition critique et la traduction anglaise : Grégoire Palamas, *Cent cinquante chapitres*, éd. R. E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988 (surtout les chapitres 3-15, 134).

39. Voir Grégoire Palamas, *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*, trad. E. Ponsoy, Paris 1995.

40. Les conclusions de ces études sont brièvement exposées dans R. Flogaus, *Palamas and Barlaam Revisited : a Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium*, *St Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998), p. 1-32, ici p. 8-10. Voir aussi A. N. Williams, *The Ground of Union*, cité *supra* n. 3, p. 17-27.

41. Pierre Miquel, Grégoire Palamas, docteur de l'Expérience, *Irenikon* 37 (1964) p. 227-237.

42. Id., L'appel à l'expérience chez quelques auteurs de la Philocalie, *Irenikon* 40 (1967), p. 354-376.

43. Cf. Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, *Triade* I, 3, § 13, p. 136 : « Nous croyons que la vraie opinion n'est pas celle qu'on trouve dans les paroles et les raisonnements, mais celle qui est démontrée par les œuvres et la vie... Toute parole, est-il dit, conteste une parole, mais quelle est la parole qui peut contester la vie ».

Passons maintenant au deuxième volet de notre exposé : la question de la divinisation (déification ou *théosis*). La doctrine de la divinisation est un des traits les plus remarquables de la patristique orientale⁴⁴. Inspirée par les données scripturaires et philosophiques platoniciennes et néoplatoniciennes, elle remonte aux écrivains des III^e et IV^e siècles. La synthèse de cette doctrine se retrouve dans la célèbre phrase de saint Athanase : « Dieu s'est fait homme pour que nous devenions Dieu »⁴⁵. Au cours de l'histoire, le thème est repris constamment dans la pensée orientale et atteint son aboutissement dans la doctrine palamite. D'ailleurs, toute l'œuvre de Palamas est centrée sur l'idée de la déification, considérée comme le contenu même de la foi chrétienne⁴⁶.

Selon Georges I. Mantzaridis, un des plus avisés connaisseurs de saint Grégoire Palamas, l'enseignement palamite sur la déification de l'homme repose sur les bases suivantes : 1) la création de l'être humain « à l'image et à la ressemblance de Dieu » ; 2) l'Incarnation du Verbe ; 3) la capacité de communion de l'être humain avec Dieu dans l'Esprit Saint⁴⁷.

44. Voir J. Gross, *La déification du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938 ; C. Kern, « *Homothéos* » et ses synonymes dans la littérature byzantine, dans *1054-1954 : l'Église et les Églises*, cité *supra* n. 31, p. 15-28 ; I.-H. Dalmais, *Divinisation*, II. Patristique grecque, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, III, Paris 1957, col. 1376-1389 ; L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, I, Paris 1960, p. 496-501 ; M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970. Dans la tradition latine, la déification n'a pas occupé un rôle aussi central que dans l'orthodoxie. Ignorée pendant une longue période, entre le VII^e et les XII^e-XIII^e siècles, elle va ressurgir dans la théologie occidentale et détiendra par la suite une place importante dans la tradition scolastique.

45. Athanase d'Alexandrie, *Oraison de l'Incarnation du Verbe*, dans PG, XXV, col. 95-198, ici col. 192 B.

46. Sur la déification chez Palamas voir particulièrement G. I. Mantzaridis, La doctrine de saint Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain (trad. M. J. Monsaingeon), dans Grégoire Palamas, *De la déification de l'être humain*, trad. M. J. Monsaingeon et J. Paramelle, Lausanne 1990 [Collection Sophia], p. 43-160 ; A. N. Williams, *The Ground of Union*, p. 102-156.

47. Voir *supra*, n. 46.

Commençons par dire que pour Grégoire Palamas l'homme est une image obscure de Dieu, et non pas une image identique comme le Fils⁴⁸. Le docteur hésychaste voit le « à l'image » avant tout dans l'intellect, l'élément suprême de sa nature. Dans l'intellect humain, saint Grégoire distingue, de même qu'en Dieu, la nature et l'énergie ou l'opération, c'est-à-dire les pensées et les raisonnements. De plus, il envisage la symbiose entre l'intellect, le verbe et l'esprit humain comme des reflets de l'image de Dieu en l'homme. Selon saint Grégoire le « à l'image » se rapporte à la totalité psychosomatique de l'être humain et non seulement à l'âme. La liberté humaine et le pouvoir de commander sont envisagés comme d'autres aspects du « à l'image » de Dieu dans la nature humaine. Si le « à l'image » est un bien concret, le « à la ressemblance » n'est qu'une potentialité et le but suprême de la vie humaine. Par la chute, l'homme perdit le privilège d'être « à la ressemblance » et fut frustré de la possibilité de communier avec Dieu. Cette communion est restaurée grâce à l'Incarnation et à l'œuvre rédemptrice du Christ. Dans sa Personne, en raison de l'union hypostatique, la nature humaine, unie au Verbe de Dieu, devient un réceptacle de l'énergie divine incréée, « une source intarissable de sanctification »⁴⁹. Elle est divinisée et se révèle aux Apôtres lors de sa Transfiguration sur le mont Thabor. L'œuvre rédemptrice du Christ est une condition indispensable à l'œuvre déificatrice du Saint-Esprit, l'œuvre qui se rapporte aux personnes humaines, lesquelles par le sacrement du Baptême et de l'Eucharistie participent à la vie nouvelle dans le Christ. De cette manière, comme le disait Vladimir Lossky, « l'œuvre rédemptrice du Fils se rapporte à notre nature ; l'œuvre déificatrice de l'Esprit Saint s'adresse à nos personnes... cette double économie du Verbe et du Paraclet a pour but l'union des êtres créés avec Dieu »⁵⁰. D'après saint Grégoire, cette

48. Grégoire Palamas, *La Théophanie ou de la communicabilité et de l'incommunicabilité de la divinité et des choses divines*, dans PG, CL, col. 909-960, ici col. 949 AB.

49. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, cité *supra* n. 6, p. 215.

50. Vl. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 107.

union n'est ni « *essentielle* » – comme l'union en essence entre les personnes trinitaires –, ni « *hypostatique* » – comme l'union des deux natures du Christ –, mais « *énergétique* » et elle est caractéristique de l'union des saints à Dieu. Ainsi la distinction essence/énergie sauve la divinisation de l'accusation du panthéisme et ouvre la voie d'une communication réelle avec Dieu, car l'énergie n'est pas autre chose que la manifestation du Dieu envers ce que n'est pas Dieu, autrement dit, dans le langage des théologiens d'aujourd'hui, « *Dieu pour nous* ». La grâce déificatrice devient réellement nôtre, et l'homme qui répond à Dieu devient « Dieu par grâce » jusque dans son corps. À cet égard, saint Grégoire met en évidence l'importance du corps humain qui, de son point de vue, donne à l'homme une plénitude plus grande que celle des anges⁵¹. La divinisation touche donc l'homme en son entier : corps et âme ; le corps est partie prenante à l'expérience des choses divines dès maintenant, si les forces passionnées de l'âme sont transformées et sanctifiées⁵². Cette expérience du divin ou de la lumière se continue dans la vie à venir et se prolonge à l'infini, car les saints ne cesseront pas de progresser dans la vision de Dieu. Cette vision n'est pas la vision de l'essence divine qui reste invisible et imparticipable, car selon saint Grégoire « nulle chose de ce qui est créée n'a et n'aura jamais la moindre communion ou intimité avec la nature suprême »⁵³. Le caractère apophatique de la divinité, si cher aux Pères orientaux et particulièrement à saint Grégoire Palamas, évite toute confusion panthéiste du créateur avec la créature⁵⁴.

Le thème de la divinisation est traité également dans les écrits des théologiens de l'icône. De plus, on peut trouver chez eux une sorte de palamisme *avant la lettre*, car ils affirment également l'apophase de la divinité et l'existence d'une grâce sanctificatrice qui change le statut de l'homme et de la matière. D'une part, le recours à la théologie apophatique leur permet de rejeter toute suspicion

51. Grégoire Palamas, *Cent cinquante chapitres*, cité *supra* n. 38, p. 155-159.

52. *Tome hagioritique*, dans PG, CL, col. 1225-1236, ici col. 1233 C.

53. Grégoire Palamas, *Cent cinquante chapitres*, p. 174-175.

54. Voir C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas, Irenikon* 20 (1947), p. 6-31.

d'idolâtrie qui planait sur icône et son culte. Ils précisent nettement que l'icône ne représente pas l'essence de Dieu ou la nature divine du Christ, qui est au-delà de toute imagination – ils utilisent le terme d'« incirconscribable »⁵⁵ – mais l'hypostase du Christ, qui est commune à ses deux natures⁵⁶. D'autre part, ils défendent la présence énergétique de Dieu dans l'homme (la *théosis*) pour fonder la légitimité des icônes des saints.

Les théologiens de l'icône abordent aussi la question du Fils en tant qu'image de Dieu et celle de l'homme « à l'image de Dieu ». Ainsi, saint Jean Damascène intègre le Fils, « la première image naturelle et identique du Dieu invisible » et l'homme, « la meilleure image de Dieu », dans sa hiérarchie ou cosmologies des images, avec le but précis de montrer que l'icône est un élément fondamental dans le christianisme et celui qui s'attaquerait à elle démantèlerait tout le système de la réflexion chrétienne⁵⁷. Comme pour saint Grégoire Palamas, l'image divine en homme se manifeste par sa structure trinitaire – intelligence, parole, souffle –, par la liberté et sa dignité royale de maître de la création⁵⁸.

L'Incarnation du Verbe occupe un rôle central dans la doctrine de l'icône. Sous sa bannière, les théologiens iconodoules bâtirent tout l'édifice de leurs apologies. Selon eux, les conséquences directes de l'Incarnation se rapportent à la nature humaine du Christ, à l'homme et à la matière en général. Ainsi, selon saint Jean le but de

55. Voir K. Parry, *Depicting the Word*, p. 99-113.

56. Les Pères de Nicée II avait conclu que « celui qui vénère l'icône vénère l'hypostase de celui qu'elle représente » (J. D. Mansi éd., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, Florence 1767, col. 377 E). Saint Théodore Stoudite est plus précis : « De tout ce qui est représenté, ce n'est pas la nature, c'est l'hypostase qui est représentée. Car comment pourrait-on représenter une nature qui ne serait pas vue en une hypostase ? » (Théodore Stoudite, *Antirrétiques*, III, 34, dans PG, IC, col. 327-436, ici col. 405 B). Saint Nicéphore de Constantinople partage la même opinion : « l'icône rend visible à nos yeux la forme sensible et la personne du Christ » (Nicéphore de Constantinople, *Discours contre les iconoclastes*, éd. M.-J. Mondzain-Baudinet, Paris 1989, p. 122).

57. Jean Damascène, *Discours*, p. 77-81.

58. *Ibid.*, p. 79.

l'Incarnation fut la glorification de la nature humaine et sa participation à la nature divine⁵⁹. Ceci se réalisa d'abord dans la nature humaine du Christ qui en raison de l'union hypostatique reçoit la divinisation. Il ne s'agit pas d'une confusion des natures mais de l'atteinte d'une perfection dans les limites qui lui sont propres⁶⁰. La divinisation de la nature humaine du Christ ouvre la voie de la divinisation des hommes par les sacrements. Ainsi, par le Baptême ils sont renés d'eau et de l'Esprit et deviennent réellement les fils adoptifs et les héritiers de Dieu⁶¹, tandis que par le mystère de l'Eucharistie, ils participent et sont associés à la nature divine même⁶². Les saints sont la preuve concrète de la possibilité de la divinisation de la nature humaine. Les auteurs iconodoules soulignent que dans les saints – des dieux par divinisation⁶³ –, Dieu n'est pas présent par nature, mais par la grâce⁶⁴ ou par l'énergie du Saint-Esprit⁶⁵.

L'Incarnation change également le statut de la matière et remplit l'abîme entre le niveau matériel et spirituel. Grâce à cet événement crucial, l'énergie divine a pénétré la matière et libéré ses potentialités sacramentelles. La matière elle-même est devenue porteuse de grâce et de sainteté : « Je vénère donc la matière...non pas comme un Dieu, mais comme remplie d'énergie divine et de grâce »⁶⁶.

Cette vision de l'Incarnation, avec ses implications anthropologiques et cosmologiques permet aux théologiens iconodoules de fonder le culte de l'icône.

Hormis ces points communs à la théologie de l'icône et à la théologie palamite, il existe une autre similitude entre les deux

59. *Ibid.*, p. 38.

60. *Ibid.*, p. 89.

61. *Ibid.*, p. 110.

62. *Ibid.*, p. 84.

63. *Ibid.*, p. 95.

64. *Ibid.*, p. 137-138 ; Nicéphore de Constantinople, *Discours contre les iconoclastes*, cité *supra* n. 56, p. 256 : « Ce que Dieu est par nature, ils sont par la participation et par grâce ; les saints sont la demeure de Dieu, les temples divines et lumineux ».

65. *Ibid.*, p. 258.

66. Jean Damascène, *Discours*, p. 60.

théologies : la différence essence/énergie du palamisme pourrait constituer une explication fiable de la dimension sacramentelle de l'icône. C'est « l'aspect du culte de l'icône le plus difficilement abordable au chrétien occidental »⁶⁷, comme l'est aussi le palamisme. Lorsqu'on parle de la dimension sacramentelle de l'icône, on se réfère à la présence de la grâce dans la matière de cet objet de culte. Bien que tous les défenseurs iconodoules soutiennent qu'il n'existe qu'une participation relative entre l'icône et le prototype, ils considèrent cependant l'icône comme un lieu d'une présence énergétique, car selon leurs propres paroles elle « est remplie d'énergie divine et de grâce » ou « recouverte de la grâce de l'Esprit Saint »⁶⁸. Les trois notions « énergie divine », « grâce », « la grâce de l'Esprit Saint » deviendront par la suite des notions maîtresses dans le vocabulaire théologique palamite. Pour les Pères, les sacrements sont des signes extérieurs et visibles manifestant la présence d'une grâce invisible mais néanmoins réelle⁶⁹. Les icônes s'encadrent bien dans cette définition, car elles manifestent la réalité de la grâce invisible de multiples façons : elles repoussent les démons, se comportent – comme le montre le florilège de saint Damascène et ceux des autres auteurs iconophiles – d'une manière quasi-personnelle (elles saignent, guérissent ou ripostent à toute action provocatrice), et, plus important, elles contribuent à la sanctification des vies humaines. Dans ce dernier sens, saint Théodore Stoudite écrit : « Il faut croire que la grâce divine pénètre l'icône et qu'elle sanctifie ceux qui viennent devant elle avec foi »⁷⁰.

67. Ch. Schönborn, *L'icône du Christ*, cité *supra* n. 8, p. 196.

68. Jean Damascène, *Discours*, p. 47.

69. Cf. J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, trad. C. Tunmer, Paris 1968, p. 430.

70. Théodore Stoudite, *Lettres*, éd. C. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, I, Berlin-New York 1992 [CFHB, 31], Ep. 57 (à Platon), p. 168, l. 120-121. Jean Damascène, *Discours*, p. 108, écrit : « Je place devant mes yeux l'icône de leurs belles actions et de leurs souffrances, car par elles je suis sanctifié et oint, et désire les imiter ».

La question qui se pose : comment devient la matière de l'icône sainte et remplie de la grâce ? D'une part, les auteurs iconodoules parlent d'une sorte de transmission de la grâce de la personne représentée à son icône. À cet égard, saint Jean Damascène écrit que : « les matières ne sont pas dignes d'admiration en elles-mêmes, mais si celui qui est représenté est rempli de grâce, elles partagent cette grâce par l'analogie de la foi »⁷¹. Saint Grégoire Palamas, qui accorde peu de place à la question des icônes dans son œuvre, affirme la même chose : la grâce se manifeste dans les icônes des saints et du Christ⁷² de la même manière que dans les reliques⁷³. D'autre part, ils l'expliquent par la fonction sanctifiante du nom : « la grâce divine – écrit saint Jean Damascène – est donnée aux matières par l'imposition des noms de ceux qu'elles représentent »⁷⁴. Dans la tradition biblique, le nom est un lieu de présence. La puissance et la gloire de Dieu sont présentes et actives dans son nom. Ainsi, l'icône s'identifie au nom dessiné, elle devient le lieu et le centre énergétique du rayonnement de la personne que le nom désigne. On peut se demander si cette théologie du nom, qui garantit la présence de la grâce sanctifiante, ne fut pas inspirée aux auteurs iconodoules par la prière de Jésus où l'invocation du Nom possède « un authentique caractère sacramentel, servant en signe effectif de sa présence et de son action invisible »⁷⁵. Au bout du compte, l'icône et l'invocation du nom n'envisagent que le même but : approcher plus près de Dieu, sentir sa présence. Ceci explique le fait que l'icône ne soit pas absente de l'ermitage de certains saints hésychastes. De plus, – c'est le cas d'un anachorète du XIV^e siècle, le saint Maxime le Kausokalybe – l'icône ouvre la voie à la prière de Jésus. Alors que ce saint se tenait devant l'icône de la

71. *Ibid.*, p. 148.

72. Grégoire Palamas, *Décatalogue*, cité *supra* n. 21, col. 1092.

73. *Ibid.*, col. 1093 A : « Glorifie les saints tombeaux des saints, et s'il y en a, les restes de leurs os, car la grâce de Dieu ne les a pas abandonnés, de même que la divinité n'a pas abandonné l'adorable corps du Christ, lors de sa mort vivifiante ».

74. Jean Damascène, *Discours*, p. 105.

75. É. Behr-Sigel, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, Paris 1989, p. 136.

sainte Vierge, il éprouva une sensation de chaleur et de douceur dans sa poitrine, et son cœur commença à prononcer la prière⁷⁶.

Passons brièvement au dernier aspect de la problématique : l'explication de la présence de la grâce dans l'icône à la lumière de la doctrine palamite. La différence explicite essence/énergies constitue la meilleure illustration de la présence/absence du prototype dans son icône et éloigne toute suspicion panthéiste ou idolâtrique. Le Christ, qui est Dieu, est présent dans son icône non selon son essence, mais selon son énergie ou selon sa grâce : une grâce qui fait de l'icône un véhicule du pouvoir divin, et non seulement un objet d'art ou un rappel d'un prototype visible. Une grâce qui transforme l'icône, selon les dires d'un philosophe roumain moderne, en « une limitation qui ne limite pas ».

Gh. Mihăiță Bratu,
Stuttgart.

76. Voir : [Lev Gillet], La prière de Jésus, *Irenikon* 20 (1947), ici p. 384. La plus grande partie des hésychastes ne recommandent pas des icônes lors de la prière : voir É. Behr-Sigel, *Le lieu du cœur*, cité *supra* n. 75, p. 140.

LES BIENS DE L'ÉGLISE LATINE DE CONSTANTINOPLE EN ASIE MINEURE

Jean-Claude Cheynet

La prise de Constantinople par les Latins bouleversa toutes les institutions de l'Empire byzantin et l'Église grecque n'évita pas un désastre économique. Constantinople, où les sanctuaires étaient les plus richement dotés, fut évidemment la plus atteinte. Tout d'abord, les pillages liés au sac de la ville privèrent les monuments d'une grande partie de leurs précieux décors et sans doute de leur vaisselle liturgique. Nicéas Chôniatès rapporte que les croisés, pénétrant à Sainte-Sophie, brisèrent l'autel rehaussé de métal précieux et de pierres rares et s'en partagèrent les morceaux, arrachèrent tous les plaquages d'argent du sanctuaire¹ et s'emparèrent de tous les matériaux de prix². Rappelons, pour souligner l'importance des sommes en jeu, que l'empereur Justinien avait dépensé, pour orner l'autel de Sainte-Sophie, la somme remarquable de 40 000 livres d'argent (soit 2 220 livres d'or ou près de 160 000 *nomismata*)³. Les

1. Au XI^e siècle, Romain III avait orné d'or et d'argent les chapiteaux de l'église : Jean Skylitzès, *Synopsis historique*, éd. I. Thurn, *Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum*, Berlin-New York 1973 [CFHB, 5], p. 384 (traduction française : Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, trad. B. Flusin et J.-Cl. Cheynet, Paris 2003 [Réalités byzantines, 8], p. 318).

2. Nicéas Chôniatès, *Narration chronologique*, éd. I. A. Van Dieten, *Nicetae Choniatae Historia*, Berlin-New York 1975 [CFHB, 9], p. 573-574.

3. M. Mundell Mango, *The Monetary Value of Silver Revetments and Objects*

empereurs avaient régulièrement continué d'alimenter le trésor : ainsi Michel III avait offert un lustre en or ne pesant pas moins de 60 livres⁴. Si l'on ajoute les nombreuses reliques dont furent dépouillés églises et monastères durant les premiers mois de l'occupation latine, on admettra qu'un énorme transfert de richesses mobilières s'est effectué aux dépens de l'Église grecque, et de l'Église latine censée se substituer à elle. À tous ces malheurs s'ajoutèrent les destructions considérables causées par les terribles incendies qui frappèrent la ville, sans compter les saccages perpétrés quelquefois par les conquérants⁵.

La conquête de Constantinople en 1204 créa une situation inédite⁶, car, aux yeux des vainqueurs, le patriarcat de Constantinople dépendait de l'empereur latin qui prétendait succéder aux *basileis* grecs et renouer l'alliance du trône et de l'autel, si caractéristique de l'empire d'Orient. En théorie, le sort des biens de l'Église byzantine était réglé sans difficulté, puisque la situation antérieure devait être maintenue. Selon les accords conclus avant la prise de la ville, le patriarche serait un Latin, plus précisément un Vénitien si l'empereur était issu des croisés francs, mais pour le reste la hiérarchie grecque restait en place, avec l'obligation – peu réaliste – de reconnaître l'autorité pontificale. Les monastères qui, à cette date, possédaient

Belonging to Churches, A. D. 300-700, dans S. A. Boyd et M. Mundell Mango éd., *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium. Papers of the Symposium held May 16-18, 1986, at the Walters Art Gallery, Baltimore, and Dumbarton Oaks, Washington, D.C.*, Washington 1992, p. 135-136. Héraclius fut contraint de fondre cet argent, mais il semble qu'il l'ait restitué à Sainte-Sophie après sa victoire sur les Perses.

4. *Théophane continué*, éd. I. Bekker, *Theophanes Continuatus*, Bonn 1838, p. 211.

5. Michel VIII, dans le typikon de refondation du monastère dédié à saint Démétrios, jadis créé par son ancêtre Georges Paléologue, rappelle que les bâtiments furent rasés jusqu'à leurs fondations par les Latins : Michel VIII, *Autobiographie*, éd. H. Grégoire, *Imperatoris Michaelis Paleologi de vita sua*, *Byzantion* 29-30 (1959-1960), p. 467, § 12.

6. On ne saurait invoquer le précédent de la principauté d'Antioche, fondée par les Normands de la Première Croisade, car, selon l'accord conclu entre les croisés, dont Bohémond, et Alexis I^{er} Comnène, ce territoire devait revenir aux Byzantins et la hiérarchie grecque devait y être rétablie.

d'immenses domaines dans tout l'Empire, conservaient en principe leurs biens et leurs moines sous la même condition.

Le contexte politique

La situation sur le terrain fut bien différente, puisque la majorité des évêques et des higoumènes refusèrent de reconnaître l'autorité du pape, d'autant plus farouchement que l'assaut latin de 1204 et la profanation de Sainte-Sophie avaient convaincu leurs fidèles de s'opposer à tout rapprochement avec le clergé latin. En conséquence, les évêques grecs furent chassés de leur siège et les higoumènes durent abandonner leur monastère, souvent après un délai important, et ce furent leurs successeurs latins qui gèrent leurs anciens biens. Des monastères furent parfois rattachés à des établissements latins préexistants à 1204, voire à des couvents occidentaux. Quelques ecclésiastiques grecs qui reconnurent, pour des raisons tactiques parfois, l'autorité de l'Église latine, purent conserver leur temporel⁷.

Le maintien du patrimoine du clergé grec ne fut pas nécessairement assuré, même à ces conditions, dans les territoires effectivement contrôlés par les Latins, mais non gouvernés directement par l'empereur, car les grands féodaux, comme le roi de Thessalonique ou le prince d'Achaïe, confrontés à un milieu hostile qui exigeait un grand effort militaire, ne se résignèrent pas facilement à rendre à l'Église une partie de ce qu'ils considéraient comme du butin. Il fallut les remontrances d'Innocent III et une certaine stabilisation des équilibres régionaux pour conduire à des accords.

7. Sur l'établissement du patriarcat latin voir R. L. Wolff, *The Organization of the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204-1261 : Social and Administrative Consequences of the Latin Conquest*, *Traditio* 6 (1948), p. 33-60, repris dans Id., *Studies in the Latin Empire of Constantinople*, Londres 1976 [Variorum Collected Studies, 55], étude n° VIII, et J. Richard, *The Establishment of the Latin Church in the Empire of Constantinople (1204-1227)*, *Mediterranean Historical Review* 4 (1989), p. 45-62, repris dans Id., *Croisades et États latins d'Orient. Points de vue et documents*, Aldershot 1992 [Variorum Collected Studies, 383], étude n° XII.

Finalement, selon une entente conclue à Constantinople, les biens d'Église furent laissés à leurs conquérants latins, mais un quinzième des biens laïcs furent restitués à l'Église latine⁸.

Restaient enfin les provinces dont les Grecs gardèrent le contrôle, le futur empire de Nicée et l'État épirote. Leurs dirigeants, tout comme les barons latins, étaient avides de ressources pour assurer la survie d'États longtemps fragiles. Ils respectèrent assurément les biens des Églises locales, mais ils s'approprièrent les domaines des grands monastères constantinopolitains ou du patrimoine patriarcal, puisque ceux-ci étaient désormais gouvernés au bénéfice des Latins, dans la mesure où les paysans dépendants, qui cultivaient ces terres, n'avaient pas tiré profit du désordre des années 1203-1204 ni de la perte probable d'une partie des documents de propriétés pour s'emparer de leurs tenures. Cette dispersion anarchique de la fortune foncière de grands établissements constantinopolitains est bien attestée en Asie Mineure. Nous avons la preuve que des paysans du village de Barè s'emparèrent de terres qui avaient appartenu au monastère du Pantokratôr, fondé au siècle précédent par Jean II Comnène.

L'Asie Mineure constituait un enjeu important pour les empereurs latins dont l'objectif avoué restait de reconstituer un empire qui rassemblerait toutes les terres jadis byzantines. En effet, les empereurs Comnènes et Anges avaient réussi à consolider leur autorité sur l'Asie Mineure occidentale et à en assurer la sécurité, en dépit de quelques raids turcs et du recul de la frontière sur certains points. Cette volonté politique avait permis un essor économique certain, principalement en Bithynie et dans le thème des Thracésiens, notamment dans la vallée du Méandre. Théodore Lascaris, gendre d'Alexis III Ange, qui occupait le trône de Constantinople à l'arrivée des Latins, et l'un des principaux concurrents grecs de l'empereur latin, avait choisi de s'y établir, dès avant la chute de la ville.

8. R. L. Wolff, *Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204-1261*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), p. 228-303, repris dans Id., *Studies in the Latin Empire*, cité *supra* n. 7, étude n° IX, ici p. 257-258.

Dès que les menaces pesant sur la Thrace leur laissaient quelque répit, les empereurs latins, Baudouin le premier puis, après la capture de ce dernier par les Bulgares, son frère, Henri de Hainaut, s'efforcèrent de conquérir l'Asie Mineure. Henri de Hainaut réussit à s'emparer d'une grande partie de la Bithynie : Chalcédoine, Nicomédie et toute la rive sud de la Marmara, échouant toutefois à prendre la grande forteresse de Nicée que Théodore Lascaris put sauver. Ces conquêtes furent fragiles, car Théodore Lascaris, qui avait relevé la dignité impériale à son profit, avait dès 1207 repris Nicomédie et Cyzique. Une contre-attaque d'Henri sauva les possessions latines de Bithynie durant l'été 1211. Henri débarqua à Pégai et battit Lascaris à deux reprises, et la seconde victoire, le 15 octobre 1211, lui ouvrit la route des provinces du Méandre. Une paix de compromis fut signée avec Lascaris en 1212. La mort d'Henri, en 1216, entraîna l'affaiblissement du pouvoir à Constantinople et permit à Jean III Vatatzès, gendre et successeur énergique de Lascaris, d'éliminer la présence latine en Asie Mineure en 1224, après sa victoire à Poimaménon, à l'exception de la rive asiatique du Bosphore où les Latins se maintinrent jusqu'en 1240. En somme, les Latins disposèrent d'une vingtaine d'années pour organiser leurs possessions d'Asie Mineure.

En ce qui concerne l'Église, nos sources, modestes, sont fournies principalement par la correspondance des papes, le *Liber censuum* de 1228 et quelques documents monastiques dont une recherche approfondie permettrait peut-être d'augmenter le nombre.

Les évêchés latins d'Asie Mineure

Le *Liber censuum* donne une liste des évêchés dépendant de Rome⁹ et une version, datée de 1228, inclut les sièges nés de la

9. Cette liste ne reflète pas nécessairement la situation exacte de l'Église latine d'Asie Mineure, dans la mesure où tous les évêchés existant n'ont pas forcément été relevés et, à l'inverse, les villes citées n'ont pas été systématiquement pourvue d'un évêque latin.

conquête de l'Empire byzantin¹⁰. Ce registre connaît deux métropoles asiatiques : Parion et Cyzique. De la première dépendaient les évêchés de *Lindinensis*, *Destillaria* et *Lampsaque*, et de la seconde ceux de Troie, *Adramyttion*, *Lacorensis*, *Nicomédie*, *Candimonia*, *Paléa*, *Épigonie* et *Libariensis*. Les Latins ont donc sensiblement modifié l'organisation ecclésiastique antérieure. Des raisons politiques l'expliquent en partie. La frontière finalement établie après l'expédition d'Henri de Hainaut¹¹ ne recoupait pas les limites des anciennes métropoles. *Adramyttion*, située au-delà du massif de l'Ida, reconstruite au temps de Manuel I^{er} Comnène et devenue un centre prospère au cœur de terres productrices de blé¹², dépendait avant 1204 d'Éphèse, métropole de la province d'Asie, mais les Latins la rattachèrent à Cyzique. *Nicomédie* de même, après de rudes combats, resta aux mains des Latins, mais l'arrière-pays demeurait sous l'autorité de Théodore Lascaris. C'est sans doute cet isolement qui explique à la fois la dégradation au rang de simple évêché et ce rattachement, vraiment insolite compte tenu de la distance entre *Nicomédie* et *Cyzique*. Il semble toutefois que la ville ait d'abord constitué un archevêché : un archevêque élu de *Nicomédie*, anonyme, constatant l'occupation de son diocèse, probablement avant 1211, résilia sa charge entre les mains du patriarche. En 1218, le pape

10. P. Fabre et L. Duchesne éd., *Le Liber censuum de l'Église romaine*, II, Paris 1905 [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2^e s., 6], p. 3-4.

11. L'empereur latin avait réussi à s'emparer de *Lentiana*, *Poimanéon*, *Charioros*, *Verveniakon*, qui furent reprises par les Grecs après la victoire de Jean Vatatzès sur les Latins en 1224 : Georges Acropolite, *Chronique*, éd. A. Heisenberg, *Georgii Acropolitae Opera*, Leipzig 1903, p. 36. Fait remarquable, les Latins s'emparèrent de *Nicomédie*, *Lopadion*, *Apollônia*, *Adramyttion* où la présence de commerçants occidentaux est assurée au XII^e siècle ; or ceux-ci ne fréquentèrent pas, semble-t-il, *Nicée* et *Brousse*, des marchés importants à l'échelle locale, qui restèrent constamment aux mains des Grecs. Sur les marchands latins en Bithynie, cf. R. J. Lilie, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeli, 1081-1204*, Amsterdam 1984, p. 149, 157, 160-161.

12. Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, éd. É. Faral, II, Paris² 1973 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 19), p. 128-130, § 321.

Honorius III, informé de l'affaire, refusa sa démission à moins que le patriarche soit incapable d'assurer des revenus décents au prélat¹³. En 1222, le même pape notifia à l'archevêque de *Nicomédie*, toujours anonyme, sa décision de confirmer le rattachement du monastère de *Rouphinianai* à l'abbaye cistercienne de *Saint-Ange* de *Constantinople*¹⁴. L'année suivante une autre lettre pontificale était encore adressée à l'archevêque de *Nicomédie*¹⁵. Par conséquent, si l'information du *Liber censuum* est exacte, c'est seulement après 1223 que le siège de *Nicomédie* aurait été ravalé au rang d'évêché.

Les Latins ont donc d'une part rattaché à *Cyzique* deux évêchés isolés et excentrés, mais ils ont d'autre part enlevé à la métropole grecque la partie occidentale qui bordait un passage d'une importance stratégique exceptionnelle pour les Latins des *Dardanelles*, par où transitaient d'éventuels renforts depuis l'Occident vers *Constantinople*, en organisant une nouvelle métropole, celle de *Parion*.

Parion, précédemment archevêché autocéphale sans suffragant, fut promu au rang de métropole par les Latins. D'après le *Liber censuum*, la ville voisine de *Pègai*, érigée en évêché en réponse à une requête de ses habitants, et contre l'avis du patriarche *Morosini* qui voulait les faire dépendre de *Parion*¹⁶, fut rattachée directement au patriarcat de *Constantinople*. Le nombre des habitants de rite latin était sans doute important car une communauté occidentale y est attestée avant 1204¹⁷. Pour cette raison sans doute, *Pègai* constitua ensuite le principal point d'appui des Latins dans leur offensive en *Asie Mineure* et ce fut l'une des premières villes d'Asie à tomber après 1204¹⁸. La logique de l'union avec *Parion* toute proche s'imposa

13. P. Pressutti éd., *Regesta Honorii Papae III*, I, Rome 1888, p. 225, n° 1354 (19 mai 1218). Les références à cet ouvrage ont été contrôlées pour moi par Guillaume Saint-Guillain.

14. P. Pressutti éd., *Regesta Honorii Papae III*, II, Rome 1895, p. 60-61, n° 3914 (29 mars 1222). Sur *Rouphinianai*, voir *infra*.

15. *Ibid.*, p. 162, n° 4494 (13 septembre 1223).

16. R. L. Wolff, *The Organization*, cité *supra* n. 7, p. 47.

17. Une colonie latine y était déjà établie au moment de la Troisième Croisade : R. J. Lilie, *Handel und Politik*, cité *supra* n. 11, p. 162.

18. Nicétas Chôniatès, *Narration chronologique*, cité *supra* n. 2, p. 601, 602 et

après la reconquête byzantine puisque la notice épiscopale, à laquelle Jean Darrouzès a donné le numéro 15 et qui date du XIII^e siècle, enregistre l'existence du siège de Pègai uni à Parion¹⁹.

Dans la liste des évêchés donnée par le *Liber censuum*, si quelques noms ne posent pas de problème d'identification, en revanche d'autres restent à déterminer. Robert Wolff a proposé jadis un certain nombre de solutions dont quelques-unes n'emportent pas la conviction et il a d'autre part laissé de côté plusieurs sièges²⁰. Parmi ces derniers, *Libariensis* pourrait renvoyer à Baris que Manuel Comnène avait fortifiée avec sa voisine Aulônia²¹. Georges Akropolitès l'appelle ville de l'Opsikion, située à l'est de Parion, et que Théodore Lascaris avait perdue au profit des Latins²². Dans les listes épiscopales grecques, cet évêché relevait traditionnellement de Cyzique²³. Paléa se reconnaît dans un autre évêché dépendant de Cyzique, *ho Palaïas* ou Pionia²⁴ : à une journée de marche d'Hadrianoutherai, l'actuelle Balıkesir, Palaïas était une ville minière qui resta active durant tout le Moyen Âge²⁵. Raymond-Joseph

641 ; Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, II, cité *supra* n. 12, p. 150, § 341.

19. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, éd. J. Darrouzès, Paris 1981 [Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I], p. 384, notice 15, ligne 123.

20. R. L. Wolff, *The Organization*, p. 57-60.

21. Nicétas Chôniatès, *Narration chronologique*, p. 91.

22. Georges Acropolite, *Chronique*, cité *supra* n. 11, p. 11. Tel est le rapprochement que fait aussi R.-J. Loenertz, Athènes et Néopatras. II. Regestes et documents pour servir à l'histoire ecclésiastique des duchés catalans (1311-1395), *Archivum Fratrum Praedicatorum* 28 (1978), p. 5-91, repris dans Id., *Byzantina et Franco-Graeca. Series altera*, Rome 1978 [Raccolta di Studi e testi, 145], p. 305-393, ici p. 316, n. 1. Je dois cette référence à G. Saint-Guillain que je remercie vivement.

23. *Notitiae episcopatum*, éd. J. Darrouzès, cité *supra* n. 19, p. 355, notice 13, n° 87.

24. L. Robert, *Villes d'Asie Mineure : études de géographie ancienne*, Paris 1962, p. 427. R.-J. Loenertz (Athènes et Néopatras, cité *supra* n. 22, p. 316, n. 1) rapproche Pionia de l'Épigonie du *Liber censuum*.

25. B. Pitarakis, Mines anatoliennes exploitées par les Byzantins : recherches

Loenertz propose de voir en *Lacorensis* une déformation du nom de l'évêché d'Achyraos²⁶, hypothèse assez vraisemblable, et satisfaisante sur le plan historique, car Achyraos contrôlait la route menant au cœur des territoires de Lascaris et faisait obstacle à une contre-attaque éventuelle de ce dernier. Enfin, l'évêché de *Candimonia* doit être identifié à Kantimoneia, siège grec attesté avec le rang de métropole dans une version de la notice 15 de la fin du XIII^e siècle, donc postérieurement à la reconquête byzantine²⁷ ; après celle-ci, deux titulaires sont connus²⁸, mais la localisation de Kantimoneia reste incertaine, bien que sa promotion en métropole par les Byzantins laisse penser qu'il ne s'agissait pas d'un centre absolument mineur.

Pour les évêchés, dépendant de Parion, nommés *Lindinensis* et *Destillaria*, les propositions de Wolff de voir dans le premier une déformation – concevable sur un plan phonétique – de *ta Lentiana*²⁹, et dans le second une forme de Daskylon, un évêché anciennement

récentes, *Revue numismatique* 153 (1998), p. 141-185, ici p. 153.

26. R.-J. Loenertz, Athènes et Néopatras, p. 316, n. 1. Achyraos était assez importante aux yeux des latins pour que les Vénitiens l'aient incluse, en 1198, dans la liste des villes où ils étaient susceptibles de commercer.

27. Selon J. Darrouzès (*Notitiae episcopatum*, éd. J. Darrouzès, p. 386, n° 189, et p. 496), Kantimoneia serait une « forme fabriquée correspondant à Antiocheia du Méandre » : dans l'apparat de cette version de la notice, il suggère donc d'ignorer la référence à Kantimoneia. Mais la mention de ce siège dans le *Liber censuum* et le fait qu'il y figure parmi les suffragants de Cyzique excluent cette identification à Antioche-sur-le-Méandre, trop éloignée des territoires contrôlés par l'empire latin.

28. Nicolas de Kantimoneia est mentionné parmi les membres du Synode dans un acte de 1250 : J. Lefort et al. éd., *Actes d'Iviron*, III, De 1204 à 1328, Paris 1994 [Archives de l'Athos, 18], p. 83-86, n° 57, ici p. 85 (les éditeurs relèvent avec raison que « la mention de Kantimoneia... permet d'affirmer que cette métropole a réellement existé », contrairement à ce que pensait Darrouzès) ; son successeur Jean de Kantimoneia est membre du Synode en 1272 : F. Miklosich et I. Müller éd., *Acta et diplomata Graeca aevi sacra et profana*, IV, Vienne 1871, p. 379-382, n° XVII, ici p. 379 (dans la notice consacrée à ce personnage par E. Trapp, R. Walther et H.-V. Beyer, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, IV, Vienne 1980, p. 148, n° 8477, Jean est qualifié non de métropolitain mais d'archevêque, titre suivi d'un point d'interrogation).

29. Lentiana était aussi passée aux mains des Latins et Georges Acropolite (*Chronique*, p. 118-119) y fait mention d'une tour de Guillaume.

dépendant de Nicomédie, doivent être rejetées pour des raisons géographiques. Daskylion ne peut être passé dans la dépendance de Parion, dont la circonscription s'inscrit en gros entre l'Aisépos et les Dardanelles, motif valable aussi pour Lentiana, situé près de Poimanéon, évêché jadis dépendant de Cyzique. Ces toponymes inconnus sont à chercher plus à l'ouest, peut-être le long du détroit des Dardanelles, puisque Lampsaque est citée³⁰. En effet, l'absence d'Abydos³¹, place de contrôle du détroit et métropole du temps des Grecs, étonne, car ce port n'avait sûrement pas été négligé par les Latins³², alors même qu'ils avaient conservé au rang d'évêché la ville de Kallipolis, établie sur la rive opposée. Giorgio Fedalto propose de voir en Destillaria une déformation d'Estilarion dans l'île de Proconèse³³. Le rapprochement est séduisant car Proconèse constituait avant 1204 un archevêché grec qui n'apparaît pas dans le *Liber censuum*. Sans doute était-il situé à moindre distance de Cyzique que de Parion, mais il est clair que la métropole de Parion rassemblait des évêchés situés au bord ou à proximité de la mer. C'est aussi une logique géographique qui préside à la fusion du siège d'Assos avec l'archevêché de Mytilène³⁴ : la ville conquise par les Latins fut

30. Rappelons que la ville a été confiée à trois feudataires vénitiens : D. Jacoby, *The Venetian Presence in the Latin Empire of Constantinople (1204-1261) : the Challenge of Feudalism and the Byzantine Inheritance*, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 43 (1993), p. 141-201, repris dans Id., *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Aldershot 2001 [Variorum Collected Studies, 703], étude n° VI, ici p. 164-182.

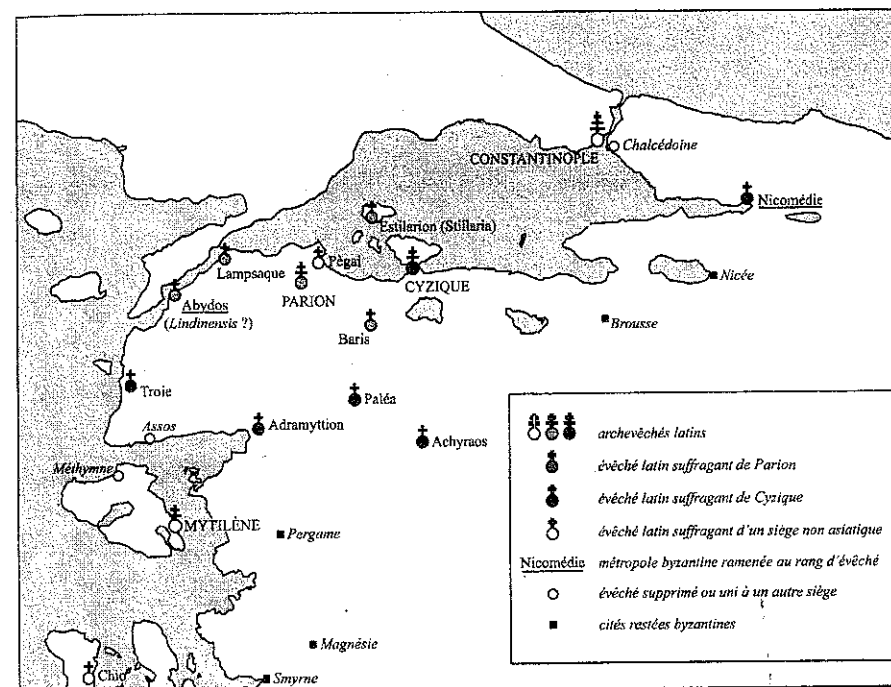
31. R.-J. Loenertz, Athènes et Néopatra, p. 308, n. 3, a proposé de voir dans le nom *Lindinensis* une déformation de *L'Abido*, *Lavidensis*, etc. G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, II, Vérone 1976 [Studi religiosi, 3], p. 140, rapproche *Lindinensis* de Linos, qui est situé près de Parion. L'inconvénient de cette proposition est que rien n'indique dans les sources que Linos ait été une cité active à cette date.

32. Lors de sa chevauchée durant l'hiver 1204-1205, Henri de Hainaut laissa une garnison à Abydos : Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, II, p. 128-130, § 321.

33. G. Fedalto, *La Chiesa latina*, cité supra n. 31, p. 114.

34. P. Pressutti éd., *Regesta Honorii Papae III*, II, cité supra n. 14, p. 48, n° 3833 : c'est le légat Giovanni Colonna, cardinal de Sainte-Praxède, qui procéda à

détachée d'Éphèse, restée aux mains des Grecs, pour être unie à la métropole de l'île voisine.



Sièges épiscopaux de l'Église latine en Asie Mineure (début du XIII^e siècle)

La répartition des évêchés ayant survécu sous la domination latine pourrait être liée à la présence de garnisons dans plusieurs d'entre eux, Pégai, Lampsaque, Adramyttion, qui abritait un duc à l'époque des Comnènes, Nicomédie, jadis défendue elle aussi par un duc. Les Latins étaient sans doute plus enclins que la population grecque à payer les redevances dues à l'Église latine. On en conclura que les Latins n'ont, semble-t-il, conservé comme évêchés que des

cette union entre 1218 et 1222 ; le siège de Méthymne, situé dans l'île, fut également uni à Mytilène. Voir aussi R. L. Wolff, *The Organization*, p. 46.

villes où souvent leur présence était ancienne, et qui présentaient un intérêt économique ou militaire.

Les monastères latins

De nombreux monastères passèrent aux mains des Latins, notamment à Constantinople et dans sa banlieue. Raymond Janin en avait dressé une liste qu'il faudrait corriger sur quelques points. Nous avons déjà relevé que cette occupation latine entraîna un appauvrissement de ces établissements, souvent séparés de leurs domaines qui, pour les plus importantes fondations impériales, se trouvaient répartis dans tout l'Empire et donc en grande partie hors de l'autorité directe de l'empereur latin. En revanche, on peut supposer une continuité au moins partielle pour les biens restés dans l'Empire latin. Le monastère du Pantokratôr à Constantinople, attribué, après la chute de la ville, aux Vénitiens qui en firent le dépositaire des plus précieuses icônes et reliques dont ils s'étaient emparées, avait reçu de son fondateur Jean II Comnène, de vastes domaines et pas moins de cinq monastères situés dans la banlieue asiatique de la capitale, dont les surplus revenaient au Pantokratôr³⁵.

Une partie importante de nos informations sur les monastères latins provient de la documentation cistercienne, car douze maisons de l'ordre sont attestées dans l'Empire latin. Toutes les sources les concernant ont été données par Elizabeth Brown³⁶. Deux monastères offrent un dossier plus consistant, ceux de Sainte-Marie Percheio et de Rouphinianai, une dépendance du monastère de Saint-Ange.

35. P. Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, *RÉB* 32 (1974), p. 1-145, ici p. 115-125.

36. E. A. R. Brown, The Cistercians in the Latin Empire of Constantinople and Greece, 1204-1276, *Traditio* 14 (1958), p. 63-120.

Sainte-Marie de Percheio

Cette abbaye féminine n'a pas été identifiée avec certitude, car les différentes hypothèses avancées ne sont pas pleinement satisfaisantes. La dernière en date propose un rapprochement avec le sanctuaire de Saint-Averkios qui était situé dans l'enceinte du patriarcat³⁷. Or, c'est là la difficulté, l'église du couvent était dédiée à la Vierge, ce que confirmerait le qualificatif Ysostis si l'hypothèse de Janin, Ysostis pour Psychosôstis, était vérifiée³⁸. Quoi qu'il en soit, la liste des possessions foncières de ce couvent est connue par un privilège pontifical, rédigé par Honorius III et daté de février 1221³⁹. Les éditeurs de la copie récemment découverte d'un acte émis par l'empereur Baudouin II en 1241, concernant Sainte-Marie, ont aussi proposé des identifications pour certains des toponymes latins énumérés dans l'acte d'Honorius III⁴⁰. L'ensemble des biens est réparti entre la Thrace et la Bithynie, sauf des monastères qui sont, je pense, constantinopolitains et féminins :

– Saint-Étienne. Deux monastères seulement lui étaient dédiés, selon le répertoire des églises de Constantinople de Janin. Il s'agit sans doute du couvent sis dans la banlieue de Constantinople, où se réunirent les chefs de la Quatrième Croisade⁴¹.

– Saint-Basile. Ce pourrait être le monastère dédié à Basile de Césarée, restauré par Grégoire Antiochos au XII^e siècle et destiné à recevoir jusqu'à douze moniales⁴².

37. J.-M. Martin, E. Cuzzo et B. Martin-Hisard, Un acte de Baudouin II en faveur de l'abbaye cistercienne de Sainte-Marie de Percheio (octobre 1241), *RÉB* 57 (1999), p. 211-223, ici p. 217-218.

38. R. Janin, Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204-1261), *Études byzantines* 2 (1944), p. 134-184, ici p. 182-183.

39. Analyse des toponymes cités dans l'acte : J.-M. Martin, E. Cuzzo et B. Martin-Hisard, Un acte de Baudouin II, cité *supra* n. 37, p. 213-214.

40. *Ibid.*, p. 211-223.

41. R. Janin, *Les églises et les monastères*, Paris² 1969 [La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique, 3], p. 477-478.

42. *Ibid.*, p. 59-60 ; Grégoire Antiochos, *Éloge du patriarche Basile Kamatêros*,

– Sainte-Euphémie. Il ne faut sans doute pas chercher cet établissement à Chalcédoine, où certes le culte de sainte Euphémie florissait⁴³, mais plutôt à nouveau à Constantinople même, et l'identifier au monastère féminin de Sainte-Euphémie du Pétrion, qui abritait les tombeaux de plusieurs femmes de la dynastie macédonienne⁴⁴.

L'abbaye tirait les revenus de domaines ou de propriétés situés en divers lieux de Bithynie, dans la région de Charax, cité qui avait été fortifiée en 1206 par Macaire de Sainte-Menehould⁴⁵, à proximité de Panormos (aujourd'hui Bandirma)⁴⁶, ville solidement tenue là aussi par les Latins, dans la région proche du Sangarios, dite des Servochoria, et dans l'île de Proconèse, fameuse pour son marbre⁴⁷. Il n'est pas certain que le *Lefki* du document latin de 1221, qui correspond évidemment au Leukè grec (« le peuplier ») soit identifiable au Lefke-Osmaneli actuel, comme le proposent les éditeurs de l'acte de Baudouin II, car cette agglomération, peu distante de Nicée et de Malagina, resta toujours aux mains de Lascaris et il est hautement improbable qu'une abbaye latine ait pu conserver ou acquérir un bien situé dans l'Empire de Nicée. Ce toponyme est abondamment attesté dans l'Empire. Ainsi, un Leukai est cité dans la lettre de Théodore Stoudite où il évoque son départ en exil depuis Kathara et qui, d'après l'itinéraire décrit, se situait entre Kios et

éd. M. Loukaki, Paris 1996 [Byzantina Sorbonensia, 13], p. 139-140.

43. J.-M. Martin, E. Cuozzo et B. Martin-Hisard, Un acte de Baudouin II, p. 213.

44. R. Janin, *Les églises et les monastères*, p. 127-128.

45. Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, II, p. 274, § 460 : « le château de Caracas ».

46. Comme Pègai, Panormos était un port de la Propontide, d'où s'exportait une partie du blé bithynien : J.-Cl. Cheynet, Un aspect du ravitaillement de Constantinople aux X^e-XI^e siècles d'après quelques sceaux d'hôrreiaroi, *Studies in Byzantine Sigillography* 6 (1999), p. 1-26, ici p. 16-19. Les Latins s'y étaient établis dès le XII^e siècle (R. J. Lilie, *Handel und Politik*, p. 161-162).

47. L'île de Marmora (ou Proconèse) relevait du lot de Pierre de Bracieux qui l'avait conquise et avait dû résister à une révolte des Grecs en 1207 (Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, II, p. 290-292, § 476). Elle abritait, nous l'avons vu, probablement l'évêché latin de Destillaria.

Lopadion. Mais il ne s'agit pas du Leukè de Percheio, puisque, toujours d'après le texte, celui-ci appartenait à la circonscription des Servochoria mentionnée dans la *Partitio Romaniae* et l'on sait qu'il s'agit des Serbes établis par Jean II autour de Nicomédie vers 1123⁴⁸. Ces prisonniers de guerre ont sûrement été établis sur des terres publiques. L'abbaye de Percheio s'est installée dans un bâtiment jadis occupé par des Grecs, mais ses biens lui viennent en grande partie de sa fondatrice, une certaine Béatrice. Ainsi ces terres, qui avaient rendu l'abbaye très prospère, ne furent pas directement confisquées à l'Église grecque. Il est probable que Béatrice aura reçu des terres fiscales (les deux villages serbes) et des revenus de même nature, comme les droits sur l'échelle de Panormos. Lorsque les biens du monastère peuvent être localisés, on constate qu'ils étaient situés en des lieux conquis de bonne heure par les Latins, en raison de leur intérêt économique et stratégique. On en conclura que les protecteurs de ce couvent qui abritait, semble-t-il, les filles de la plus haute aristocratie franque, n'avaient voulu prendre aucun risque pour la survie de l'établissement. On imagine pourtant que la plupart de ses possessions asiatiques furent reprises par les Grecs lorsque Vatatzès chassa les Latins d'Asie Mineure.

Rouphinianai

Ce faubourg asiatique de Constantinople, contigu à Chalcédoine, abritait plusieurs églises et monastères, dont le plus important, l'un des plus anciens de la région de Constantinople, avait été fondé par des moines égyptiens avant la fin du IV^e siècle, puis restauré par saint Hypatios au début du V^e siècle⁴⁹. La vie de cet établissement ne donne guère d'occasion aux sources de le mentionner jusqu'en 1204, mais il resta toujours en activité⁵⁰. Il constituait, avec le palais impérial qui lui

48. Nicétas Chôniate, *Narration chronologique*, p. 16.

49. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975 [La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, 2], p. 38-40, qui s'appuie sur un article plus développé de J. Pargoire, *Rufinianes*, *BZ* 8 (1899), p. 429-477.

50. À la notice donnée par R. Janin, il faut ajouter quelques références. Nicéphore Botaneiatès y passa au printemps 1078, avant d'entrer en vainqueur à

était adjoint, un site défensif de valeur, où les empereurs étaient susceptibles de séjourner de retour d'Asie⁵¹. Après la chute de Constantinople, il fut rattaché à l'abbaye cistercienne de Saint-Ange de Constantinople, dont le nom byzantin nous échappe ; mais, comme il s'agissait d'un monastère fort important selon une lettre d'Honorius III, Janin pense à l'identifier soit à Saint-Michel de Sôsthénion, soit à Saint-Michel d'Anaplous⁵².

Les moines grecs furent autorisés à rester jusqu'en 1219/1220 mais, lorsqu'ils confirmèrent leur refus de se soumettre à la hiérarchie latine, ils furent expulsés et une modeste communauté latine de quatre membres s'établit à leur place et resta dans les lieux jusqu'à la chute de l'Empire latin puisque, en 1260 encore, deux décisions du chapitre de l'ordre des Cisterciens le concernaient. Selon Théodore Skoutariôtès, l'empereur Jean III Vatatzès aurait racheté aux Latins des sanctuaires byzantins, dont Rouphinianai, information qui semble en contradiction avec la précédente⁵³. Ce qui est certain, c'est que Jean III avait pris en charge la communauté grecque expulsée. Il l'avait rattachée à un monastère prospère, le Latros, situé au cœur de ses possessions, dans le thème des Thracésiens. En 1236 en effet, l'empereur et le patriarche Germain II accordèrent au kathigoumène de Saint-Paul au Latros et de Rouphinianai, le monastère de Zigrizta,

Constantinople : Nicéphore Bryennios, *Histoire*, éd. P. Gautier, *Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor*, Bruxelles 1975 [CFHB, 9], p. 124. Michel VII détrôné fut consacré métropolite d'Éphèse en l'église de la sainte Vierge de Rouphinianai : P. Schreiner éd., *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, *Enleitung und Text*, Vienne 1975 [CFHB, 12], n° 15, p. 161, § 21.

51. Michel Attaleiatès (*Histoire*, éd. I. Pérez Martin, *Miguel Ataliates, Historia*, Madrid 2002 [Nueva Roma, 15], p. 192) affirme que ce *polichnion*, lieu de passage obligé vers Constantinople, était inexpugnable. Selon le *De ceremoniis*, ce palais était l'un de ceux où l'empereur, revenant de campagne en Asie, changeait de vêtements avant son entrée dans la capitale : Constantin Porphyrogénète, *Sur les expéditions impériales*, éd. J. Haldon, *Constantinus Porphyrogenitus. Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, Vienne 1990 [CFHB, 28], p. 138.

52. R. Janin, Les sanctuaires de Byzance, cité *supra* n. 38, p. 178-180.

53. Théodore Skoutariôtès, *Synopsis chronologique*, éd. [K. N. Sathas], *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, VII, Venise-Paris 1894, p. 1-556, ici p. 509.

établi à Pylopythia, ainsi que les propriétés de ce dernier couvent à Panteichion et à Saint-Éleuthère⁵⁴. Zigrizta était donc situé à proximité du principal port d'embarquement pour Constantinople, depuis l'Asie Mineure. Ce monastère est inconnu avant 1204, mais on a proposé, sur le critère assez faible d'une certaine proximité des formes du nom, de l'identifier au monastère de l'Asèkrètès, situé lui aussi dans la région de Pylai⁵⁵. Les tribulations des moines de Rouphinianai illustrent bien les conséquences des aléas politiques sur les fortunes foncières des monastères. Rouphinianai perdit ses possessions asiatiques, mais ceux des moines qui se réfugièrent dans l'Empire de Nicée furent secourus, sur ordre impérial, par Saint-Paul du Latros. Ensuite, lorsque la Bithynie fut reprise par les Grecs, le monastère, dont les bâtiments d'origine restaient aux mains des Latins, mais avaient peut-être été restaurés avec l'argent de Jean Vatatzès, présumant sans doute une rapide reconquête de la côte asiatique, put reconstituer un patrimoine en Asie Mineure. On ignore malheureusement si ces nouveaux domaines avaient auparavant compté au nombre des biens possédés avant 1204 par Rouphinianai.

Les autres couvents

L'histoire du métoque de Saint-Élie situé à proximité de Nicomédie, l'une des plus solides bases militaires latines en Asie Mineure, reflète aussi les troubles qui frappèrent les monastères grecs après l'occupation latine. Le monastère de Constantinople, appelé Saint-Sauveur des Apologothétôn, possédait Saint-Élie avant 1204. Après la chute de la ville, les Pisans reçurent du légat du pape ce

54. V. Laurent, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. I. Les actes des Patriarches*, IV, *Les registres de 1208 à 1309*, Paris 1971 [Le patriarcat byzantin, 1], p. 93-94, n° 1286, et F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, III, *Regesten von 1204-1282*, Munich 1932, p. 93-94, n° 1754. Le document est édité par F. Miklosich et I. Müller éd., *Acta et diplomata*, cité *supra* n. 28, p. 303-305, n° VI. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres*, cité *supra* n. 49, p. 452, a résumé l'affaire avec un bref commentaire.

55. R. Janin, *ibid.*, p. 90, semble accepter une hypothèse ancienne de M. Gédéon.

monastère, à titre de compensation pour les dégâts subis lors de cet événement. En 1221, le légat du pape, Jean de Sainte-Praxède, donna Saint-Élie au prieur de l'église des Pisans, en rappelant que jadis, ce bien ecclésiastique avait effectivement appartenu aux Apologothétôn, mais qu'il lui avait été enlevé par des laïcs latins. On voit que les Latins, du moins les représentants du pape, s'efforçaient probablement de restaurer la situation qui prévalait avant 1204. Il est possible aussi que les Latins aient parfois maintenu les liens qui existaient en 1204. L'hospice de Saint-Sampsôn possédait des propriétés dans l'île d'Oxia, selon une lettre d'Innocent IV de juin 1244. Comme l'île changea de mains en même temps que la capitale et qu'elle n'était pas, par sa situation géographique, sous la menace d'une saisie immédiate par un croisé victorieux, Saint-Sampsôn pourrait avoir été doté d'un bien à Oxia avant 1204, qu'il aurait ensuite conservé⁵⁶.

Conclusion

La présence latine en Asie Mineure n'a pas excédé deux décennies, sauf sur la rive asiatique du Bosphore. Cependant les Latins, comme leurs prédécesseurs byzantins, ont exploité les richesses de l'Asie Mineure pour implanter une nouvelle hiérarchie ecclésiastique. Ils n'ont pas relevé tous les évêchés grecs, mais on remarquera qu'ils se sont établis dans les villes les plus importantes sur le plan économique et stratégique. Ils ont en effet occupé les ports de la rive sud de la Marmara qui constituaient un enjeu militaire évident puisque, les Latins, après avoir perdu ces territoires, au temps de l'empereur Jean de Brienne, s'emparèrent à nouveau, certes brièvement, de la base navale de Horkos établie par Vatatzès quelques années auparavant. Les Latins tinrent aussi quelques années la ville minière de Paléa, qui contrôlait également la route de Cyzique vers Adramyttion, permettant la protection de la rive asiatique des Dardanelles et du port de Lampsaque. Sans doute, les villes élevées au

56. *Ibid.*, p. 66.

rang d'évêchés latins l'ont été aussi en raison de la présence d'habitants latins, établis là comme soldats de garnison, ou comme marchands⁵⁷. Les monastères de Constantinople ont bénéficié un temps de l'expansion latine, mais la perte de l'Asie Mineure par les Latins a finalement aggravé leur condition puisqu'ils perdirent une bonne part de leurs richesses, rendant difficile l'entretien des bâtiments à Constantinople, ce qui explique en partie l'état déplorable de la capitale byzantine au moment de sa reconquête et la nécessité pour Michel VIII d'offrir de nouvelles donations aux établissements de la capitale après 1261. L'empereur, soucieux de favoriser le monastère de Saint-Démétrios à Constantinople, n'hésita pas à lui adjoindre le monastère de Kellibara du Latros, sans doute pour aider ce couvent situé à proximité d'une frontière désormais exposée de l'Empire, mais aussi pour renforcer la maison de Constantinople.

Jean-Claude Cheynet
Université de Paris IV – Sorbonne

57. Ce dynamisme de plusieurs villes conservées comme évêchés par les Latins est confirmé par les sources postérieures à la reconquête de Constantinople en 1261. Pour ne prendre qu'un exemple, G. Pachymérès, *Relations historiques*, éd. A. Failler et V. Laurent, cinq volumes, Paris 1984-2000 [CFHB, 24], cite des forteresses de l'Asie Mineure du nord-ouest menacées par l'avance turque. On y retrouve les noms d'Adramyttion (*ibid.*, IV, p. 349), Lampsaque (*ibid.*, I, p. 169), Achyraos, Pègai, Cyzique et Lopadion (*ibid.*, IV, p. 369).

UN HISTORIEN DOMINICAIN ET SES SOURCES

Présentation du *De oboedientia Ecclesie Romane debita*

de Philippe de Péra, O.P.

Claudine Delacroix-Besnier

Traité d'histoire de l'Église, plus particulièrement des relations entre l'évêque de Rome et les chrétiens d'Orient, le *De oboedientia Ecclesie Romane debita*, écrit au XIV^e siècle par Philippe de Péra, frère prêcheur de Constantinople, est un texte méconnu. Il est resté inédit pour toutes sortes de raisons dont la principale est sans doute l'ampleur de la tâche d'édition. Méritait-il un tel travail ? Il semble que les quelques lecteurs qui l'ont parcouru depuis sa rédaction en aient douté. Malgré cette piètre renommée, ce texte, désormais transcrit, se révèle d'un grand intérêt pour nous, aujourd'hui. J'ai entrepris ce travail car il semblait a priori intéressant de savoir comment un prêtre latin pouvait concevoir, au XIV^e siècle, l'histoire des rapports entre Rome et Constantinople ; le *De oboedientia* est en effet une œuvre d'historien plus que de théologien. L'étude des sources de ce traité s'est avérée particulièrement riche en informations, notamment sur la méthode polémique des prêcheurs de Péra. Si bien que l'intérêt de ce texte réside peut-être plus dans ces sources et leur traitement par l'auteur que dans l'argument de fond qu'il présente.

Pour ce qui est de la bibliographie de cette question des rapports entre les deux Églises, il ne s'agit pas de prendre parti. Je distinguerai deux ensembles d'ouvrages. Tout d'abord la production dominicaine

du XX^e siècle¹ qui fait de l'ouvrage de Philippe de Péra une compilation de fausses décrétales sans grand intérêt² et dans la filiation du premier grand traité contre les Grecs *Contra Graecos* anonyme de 1252³. Il s'avère que ces deux assertions sont à remettre en question. L'autre ensemble d'ouvrages est plus polémique car l'enjeu en est la responsabilité de Photios dans le schisme grec. Le premier est une grosse monographie en trois volumes sur ce patriarche qui fut écrite par Joseph Hergenröther⁴ (1824-1890), professeur de droit canon à Würzburg, défenseur de l'infailibilité pontificale et futur cardinal (1879) ; produit de l'érudition allemande de la fin du XIX^e siècle, cet ouvrage monumental fait de Photios le principal fauteur du schisme. Au milieu du siècle dernier, Frantisek Dvornik⁵ a défendu l'œuvre de ce grand patriarche : celui qui développa les missions d'évangélisation en pays slave ne pouvait être fauteur de schisme. Mon propos ne sera pas de prendre parti pour l'une ou l'autre de ces deux tendances de l'historiographie. Il s'agit simplement d'étudier la position sur cette question d'un frère prêcheur résidant en pays grec au milieu du XIV^e siècle, sa méthode permettant de comprendre les raisons de cette position.

Une enquête systématique sur les sources utilisées par Philippe de Péra permet en effet de comprendre quelle méthode de travail a été

1. R.-J. Loenertz, Fr. Philippe de Bindo Incontri O.P. du couvent de Péra, inquisiteur en Orient, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), p. 265-280 ; Th. Kaeppli, Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe Incontri de Péra », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 23 (1953), p. 163-183 ; A. Dondaine, *Contra Graecos*. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 21 (1951), p. 320-446.

2. Th. Kaeppli, Deux nouveaux ouvrages, cité *supra* n. 1, p. 164.

3. A. Dondaine, *Contra Graecos*, cité *supra* n. 1, p. 424.

4. J. Hergenröther, *Photios, Patriarch von Konstantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, trois volumes, Ratisbonne 1867-1869, auxquels s'ajoute un volume de sources (*Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne 1869).

5. F. Dvornik, *Le Schisme de Photius, histoire et légende*, Paris 1950 [Unam Sanctam, 19] (éd. originale anglaise : *The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge 1948) ; Id., *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964.

mise en œuvre par cet auteur résidant dans la capitale de l'empire grec. Le symposium de Strasbourg me permet de présenter ce travail d'édition et de commentaire du *De oboedientia* de Philippe de Péra. Il est suffisamment avancé, encore qu'inachevé, pour que, après un rapide exposé biographique de son auteur, il me soit possible de présenter le texte dans ses grandes lignes : son contenu et ses sources, afin de faire le point sur la méthode des prêcheurs discutant avec les Grecs à Constantinople, notamment de faire la part d'innovation qui revient à frère Philippe, et de montrer comment un frère dominicain écrivait l'histoire milieu du XIV^e siècle.

Philippe de Péra, un frère prêcheur du couvent de Péra

Philippe de Incontris de Péra ne fut jamais un auteur à succès et nous avons peu d'informations sur sa vie. Les seules que nous ayons sont celles qu'il nous a livré dans son œuvre, or nous savons combien les auteurs médiévaux étaient discrets sur ce point, et celles que contiennent les bulles pontificales le concernant. Il se rendit par deux fois au moins à la curie pontificale. Peu avant la croisade de Smyrne, il discutait de ce projet avec le pape Clément VI, et il s'y trouvait de nouveau lors de sa nomination comme inquisiteur de Roumanie en 1351 et sans doute encore en 1359⁶. À cette date, le pape Innocent VI étendit le ressort de sa charge d'inquisiteur à l'empire des Tartares, la Perse et la Coumanie. Il lui permit également d'emmener un frère de son ordre avec lui. Il fit son noviciat au couvent de Péra et un frère nonagénaire, frère Simon, l'initia à la polémique orale et écrite⁷. Philippe nous apprend en effet qu'il passa vingt-cinq ans de sa vie à discuter avec les Grecs⁸. Il était présent au couvent lors de la reprise des négociations pour l'union à la fin du règne d'Andronic II

6. R.-J. Loenertz, Fr. Philippe de Bindo Incontri, cité *supra* n. 1, p. 268-270.

7. *De oboedientia*, ms. de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florence (désormais cité BNCF), f° 1r, cité par Th. Kaeppli, Deux nouveaux ouvrages, p. 172.

8. *Ibid.*

Palaiologos⁹. Pendant les dix années qui précédèrent la rédaction de son œuvre, il fréquenta les monastères grecs où il pouvait discuter avec les moines dans la plus grande convivialité¹⁰. Ce fut une période décisive car il l'occupa, en compagnie de Dèmètrios Kydonès, à chercher dans leurs bibliothèques des textes lui permettant de développer ses arguments¹¹.

J'ai tenté d'en savoir plus. En effet, frère Philippe est réputé né à Byzance et donc familier de la langue grecque. L'étude du *De oboedientia* m'a montré qu'il n'était peut-être pas aussi hellénophone qu'il pouvait le paraître. J'ai donc mené une enquête aux archives de Sienne, ville dont sa famille était originaire. Je dois avouer que les résultats en furent minces. Il existait bien une famille de Incontris à Sienne, famille noble possédant des armoiries et une tour dans la cité¹². Sans doute faudrait-il rechercher dans les registres notariés pour trouver des traces de l'installation d'une branche de cette famille à Constantinople et de ses activités. Je me suis contentée d'examiner les archives du couvent des Prêcheurs de Sienne. Il subsiste un nombre assez important de documents mais les de Incontris n'y ont pas laissé de traces notables, excepté l'un de ses membres qui fut évêque de la cité¹³. Il convient donc pour l'instant de déduire des résultats négatifs de cette enquête en ce qui concerne Philippe de Péra qu'il passa la plus grande partie de sa vie, voire la totalité, à Constantinople et au couvent de Péra.

Notre auteur fut donc un frère prêcheur de Péra et occupa de nombreuses années, nous dit-il, à discuter avec les Grecs afin de leur ouvrir les yeux, de les guérir de leur cécité et de les inviter à rentrer dans l'obédience de Rome. Le terme de cécité revient en effet de

9. *Ibid.*, f° 87r, et *Libellus*, ms. de Merseburg, f° 339v-340r, cité par Th. Kaeppli, Deux nouveaux ouvrages, p. 173-174. La référence au ms. de la BNCF de la note 49, p. 173, est erronée.

10. *Ibid.* f° 84r-v, cité par Th. Kaeppli, Deux nouveaux ouvrages, p. 179.

11. *Libellus*, f° 328r, cité par Th. Kaeppli, Deux nouveaux ouvrages, p. 164-165.

12. Archivio di Stato di Siena, *Compendio storico di Senesi*, ms. A 30 II, f° 336.

13. Archivio di Stato di Siena, *Patrimonio Resti*, n° 2154, f° 5.

manière récurrente dans son traité¹⁴, comme dans l'œuvre de nombre de ses confrères. Les Grecs vivent dans le schisme, pense-t-il, parce qu'ils ne connaissent pas la vérité et ne veulent pas la connaître. Les Prêcheurs s'étaient donnés comme tâche de leur démontrer qu'ils devaient obéissance à l'évêque de Rome. À la fin de sa vie, Philippe de Péra a donc décidé de se mettre à l'écriture afin que son expérience polémique puisse être utile. Mais son œuvre ne s'adresse pas aux Grecs : écrite en latin, elle transmet à ses frères les arguments qu'il a réunis pendant ces vingt-cinq ans de polémique. En effet, lorsqu'ils écrivaient à des Grecs, ils écrivaient dans leur langue ; nous en avons deux exemples. Frère Simon rédigea plusieurs petits traités en forme de lettre à des officiels, Manuel-Maxime Holobolos, le nomophylax Jean et le moine Sophonias, et même à l'empereur Andronic II¹⁵. Jacques, frère de Péra également, écrivit une lettre au même empereur¹⁶. Pourquoi frère Philippe sent-il alors cette nécessité d'écrire à son tour ? Il semble que sa rencontre avec Dèmètrios Kydonès ait été déterminante. Sans doute les conversations qui se sont développées alors qu'ils collaboraient à la recherche de documents et à leur traduction ont-elles donné une impulsion décisive à cette œuvre tardive. Il mourut après 1359, à une date impossible à déterminer¹⁷.

14. Le passage le plus significatif : *Non video aliam causam nisi quod ita ceci sunt ut credant posse salvari in tali schismate et hoc mihi multi eorum clare dixerunt cum autem interrogo ipsos utrum aliquis hereticus aut schismaticus possit salvari. Respondent non et tamen cum videant se esse in schisma credunt salvari ; ubi apparet magna cecitas illorum cum premissa concedant communionem ex premissum sequentem negant verbi gratia nullus schismaticus salvatur, hoc concedunt, isti sunt scismatici nec possent negare manifeste patet quod abscisi sunt a capite cum concedant ecclesiam Romanam capud esse* (*De oboedientia*, ms. BNCF, f° 84v).

15. M.-H. Congourdeau, Frère Simon le Constantinopolitain, *RÉB* 45 (1987), p. 165-174.

16. R.-J. Loenertz, Iacobi praedicatoris ad Andronicum Paleologum maiorem epistula, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), p. 73-88.

17. Deux actes du pape Innocent VI le concernent à cette date (4 septembre, 23 octobre) : A. L. Tăutu éd., *Acta Innocentii PP. VI (1352-1362) e regestis Vaticanis aliisque fontibus*, Rome 1961 [Pontifica Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, 10], p. 233-236, n°s 127-127a. Il se trouvait

De l'importance du manuscrit de Florence

Philippe de Péra rédigea l'ensemble de son œuvre entre 1355 et 1359. La première date correspond à la traduction des actes du 8^e concile. En 1356/1357, il travaillait au *Libellus qualiter Graeci recesserunt ab oboedientia ecclesiae Romanae*, sorte de première mise en forme de son projet littéraire. Ce petit livre fut probablement dédié au frère carme Pierre Thomas, qui se trouvait à Constantinople en 1355¹⁸. Les deux autres traités constituent deux grands panneaux du triptyque formé avec le *Libellus*. Il les écrivit simultanément car il renvoie régulièrement de l'un à l'autre, en 1358/1359¹⁹. Le *De oboedientia ecclesiae Romanae debita* est le volet ecclésiologique de son argumentaire, le *De processione Spiritus Sancti* en est le volet doctrinal. Mais Philippe de Péra fut, comme on le sait, un auteur de peu de succès et la tradition manuscrite de son œuvre est maigre²⁰. Il n'existe qu'un seul manuscrit du *Libellus*, celui de Merseburg, et un autre pour le *De oboedientia*, comme nous le verrons plus loin, celui de Florence. Le *De processione Spiritus Sancti* est, quant à lui conservé dans six manuscrits. Pourtant cette tradition nous a heureusement conservé une partie de ses travaux préparatoires : la traduction en latin d'un abrégé du huitième concile œcuménique, celui de la réhabilitation du patriarche Ignace, en 869/870, ainsi que celle d'un dossier documentaire hostile au patriarche Photios²¹, rival d'Ignace et responsable de la première scission majeure entre Rome et Constantinople. Ces traductions furent effectuées grâce à la colla-

alors vraisemblablement à la curie : R.-J. Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, p. 270.

18. Th. Kaeppli, *Deux nouveaux ouvrages*, p. 181.

19. Philippe de Péra renvoie cinq fois au *De Processione Spiritus Sancti* dans le *De oboedientia*, ms. BNCF, f^o 29r-v, 59v, 64v, 73r, 84r.

20. Th. Kaeppli, *Scriptores ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III, Rome 1981, p. 274-275.

21. Th. Kaeppli, *Deux nouveaux ouvrages*, p. 166 et suiv.

boration de Dèmétrios Kydonès, comme il l'indique lui-même dans le *Libellus*²².

Excepté le *Libellus*, l'ensemble de l'œuvre de Philippe de Péra se trouve à Florence dans un manuscrit conservé à la bibliothèque nationale. Ce manuscrit avait appartenu au couvent des prêcheurs de Sainte-Marie Nouvelle et il s'est révélé de toute première importance pour deux raisons. La première raison en est sa composition : le *De oboedientia Ecclesiae romanae debita* (f^o 1-87v), le *De processione Spiritus Sancti* (f^o 87v-109r), un traité anonyme contre les Grecs (f^o 109v-138r), les actes du 8^e concile (f^o 138v-162v), suivis du dossier de documents hostile au patriarche Photios (f^o 162v-173r).

La seconde raison est que le manuscrit de Florence est le seul à nous transmettre la quasi totalité du texte du *De oboedientia*. Il existait bien une seconde copie. Ce manuscrit appartenait au couvent des prêcheurs de Bâle. Il est conservé à la bibliothèque universitaire de cette ville. Malheureusement, il n'en reste qu'une petite partie, notre texte s'y interrompt au milieu d'une décrétale du pape Zéphirin (199-210) et tout le reste manque.

Il s'agit donc de deux copies d'un original qui semble aujourd'hui perdu ; elles ont été réalisées dans la perspective des conciles de Bâle et de Florence, conciles contemporains et rivaux dont l'un des objectifs était la fin du schisme grec et où l'intervention des frères prêcheurs fut importante. La copie de Bâle dut appartenir à Jean de Raguse, protagoniste éminent du concile de Bâle. Rappelons qu'il avait été envoyé en mission à Constantinople pour inviter la délégation grecque et en était revenu, certes sans elle, mais avec une documentation originale. La copie de Florence n'était jusqu'alors pas

22. *Ipse autem Demetrius preallegatus, invento predicto concilio, quod habebatur in quodam solemnny monasterio vocato Sanctus Iohannes de Petra, statim revelavit michi ut verus fidelis, et fecit transcribi et michi etiam tradidit, ut ergo transcribi facerem, nec fui negligens. Post hec statim ipse una mecum transtulimus in linguam Latinam, ut auribus nostrorum traderetur ad perpetuam rei memoriam et amplius non posset occultari.* Cité par Th. Kaeppli, *Deux nouveaux ouvrages*, p. 164-165.

datée. Le manuscrit ne porte que la mention de propriété du couvent²³. L'examen du filigrane du papier donne une fourchette chronologique située autour de 1430. Il figure une paire de ciseaux de forme régulière et symétrique tout à fait similaire à celui qui a été observé pour le support de documents des archives de Sienne, datés de 1426/1427, ou de Gênes ou de Lucques pour la période 1432/1434²⁴.

Pour important qu'il soit le manuscrit de Florence n'est cependant pas indemne de défauts gênant le travail d'établissement du texte. Le copiste semble avoir peiné à lire son original si bien que son texte est fautif et régulièrement lacunaire lorsque la difficulté de lecture était insurmontable. Celle de Bâle, malheureusement très partielle, était bien meilleure. De plus deux des folios ont été découpés. Le texte s'interrompt en plein concile anti-photien mais une reconstitution partielle peut-être effectuée grâce aux documents de la dernière partie du manuscrit.

Les frères prêcheurs et les Grecs au milieu du XIV^e siècle

L'œuvre de Philippe de Péra se situe dans une période pendant laquelle les discussions entre Grecs et Latins n'ont jamais été et ne seront jamais plus aussi fréquentes et constructives. L'affaiblissement de l'empire byzantin depuis la quatrième croisade face aux Latins, mais aussi face aux Turcs favorisa ces discussions et l'implantation des couvents de mendiants, frères mineurs et prêcheurs, dans la capitale fournit les interlocuteurs nécessaires à ces débats. Parmi eux, s'ils ne furent pas les seuls, les prêcheurs furent les plus impliqués dans les débats entre les deux Églises, comme ils furent les plus nombreux à employer leur plume au service des thèses de Rome. Nous sommes, à l'époque de Philippe de Péra, exactement au milieu d'une

23. Ms. BNCF, f° 1r et 173r, ex libris du XV^e siècle : *Conventus. S^e. M^e. No^{lle}. De flo^a. Or^s. P.*

24. C. M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, Amsterdam 1968, I pour les figures et III pour les références. Il s'agit du n° 3682.

période de deux siècles, capitale pour la mise au point d'un compromis qui devait aboutir au retour des Grecs dans l'obédience de Rome. Cette période commence avec les discussions de Nicée en 1234 et se termine avec la mise au point du décret d'union à Florence en 1439. Le premier grand ouvrage de la polémique dominicaine fut rédigé en 1252, par un frère du couvent de Constantinople qui avait participé aux débats de Nicée²⁵. Depuis cette date, les frères de ce couvent puis de celui de Péra, le faubourg génois de Constantinople, n'ont cessé de développer leurs arguments, puisant principalement dans la documentation grecque, patristique et actes des conciles œcuméniques. L'intérêt de cette étude du *De oboedientia* est donc de faire le point sur la méthode polémique des frères prêcheurs face au schisme grec. Peut-on dire que le milieu du XIV^e siècle constitue l'apogée de cette littérature ?

Le texte dans ses grandes lignes

Le *De oboedientia* de Philippe de Péra s'organise sur le modèle d'un *Liber pontificalis* ou d'un *chronicon pontificum*, forme plus récente du même genre d'ouvrage. D'autres frères prêcheurs aux XIII^e et XIV^e siècles en ont écrit de plus ou moins réussis, comme Martin de Pologne²⁶ ou Léon d'Orvieto²⁷. Le traité de notre auteur est plus que cela tout d'abord parce qu'il intègre à la succession chronologique des papes dont il donne une notice pour chacun, la copie entière ou partielle de décrétales dont ils furent les auteurs. Mais, si Philippe de Péra a conservé le déroulement chronologique de son récit jusqu'à la fin, en fait ce texte évolue considérablement sous la plume de son auteur même s'il avait initialement choisi de lui donner une forme alors classique. Peu à peu la documentation conciliaire envahit son

25. A. Dondaine, *Contra Graecos*, p. 338-339.

26. Martin de Troppau, *Chronicon pontificum imperatorumque*, éd. L. Weiland, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXII, Hanovre 1872, p. 397-475.

27. Léon d'Orvieto, *Chronica summorum pontificum*, éd. I. Lami, *Deliciae eruditorum*, II, Florence 1737, p. 1-347.

traité et les notices pontificales se raréfient puis disparaissent. À partir du concile de Nicée II, 787, seuls dix papes sont cités, depuis Adrien I^{er} jusqu'à Léon IX, sous le pontificat duquel eut lieu le schisme de Michel Cérulaire en 1054. Pour la période contemporaine du texte, l'auteur ne mentionne que Clément VI lorsqu'il évoque l'organisation de la ligue anti-turque qui prit Smyrne en 1344.

Dans le manuscrit de Florence, le texte occupe 87 folios et peut être découpé en trois tiers. Le premier tiers montre le gouvernement de l'Église par le pape depuis Pierre jusqu'au concile d'Éphèse (431). Philippe de Péra met en valeur le rôle du pape comme garant de la discipline de l'Église. Le second tiers développe davantage son rôle doctrinal du concile d'Éphèse jusqu'à l'affaire des Trois Chapitres, à la fin du VI^e siècle. Du folio 60 à la fin, le récit se focalise sur les différents schismes entre les deux Églises, insistant sur celui de Photios, et l'impossibilité de retrouver l'unité à son époque.

La forme *Liber pontificalis*, intégrant des décrétales, est donc respectée pendant les trente premiers folios. Philippe de Péra nous donne ainsi la succession des pontifes sur le siège de Rome depuis Pierre jusqu'à Célestin I^{er}, qui gouvernait l'Église à l'époque du concile d'Éphèse. Bien sûr les documents qu'il utilise sont les décrétales du Pseudo-Isidore, d'où sans doute la dépréciation durable dont ce texte fit et fait encore l'objet. Il est plus intéressant de remarquer deux accidents dans cette succession des papes. Tout d'abord l'insertion de Cyriaque qui pourrait conduire à une identification du type de *Liber pontificalis* que l'auteur a utilisé²⁸. Surtout il fait de Clément le successeur direct de Pierre, Lin et Clet n'ayant pour lui été que des "intérimaires". Le rôle éminent joué par Clément dans le traité de Philippe de Péra, au début de son traité, puis au folio 60 et encore à la fin, au folio 74, évoquant l'invention de ses reliques à Cherson à l'époque du schisme de Photios, permet à

28. Ms. BNCF, f° 10v : *Post hunc tenuit pontificatum Cipriacus annis mensibus iii. Hic ut legitur cum xi. m. virginum collectione passus est ab Hunis*. L'insertion de ce pape dans la liste des successeurs de Pierre suit une tradition dominicaine ; J. J. I. von Dollinger, *Die Papst Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, Munich 1863, p. 45-48.

l'auteur de montrer que le successeur de Pierre avait bien reçu commission quasi directe du Christ pour le gouvernement de l'Église universelle²⁹. Il fonde ses arguments sur les Pseudo clémentines, c'est à dire les décrétales reconstituées, des lettres censées être des réponses de Clément à Jacques, premier évêque de Jérusalem. L'auteur, qui a parfaitement identifié sa source, est conscient qu'il s'agit d'un apocryphe et il en avertit son lecteur mais considère qu'il est légitime de le faire puisque ces textes ont été intégrés au *Décret*³⁰. Ce qui montre bien les rapports qu'entretient notre auteur avec ses sources. Il les critique certes, mais dans la mesure où l'Église les reçoit comme canoniques, il estime avoir parfaitement le droit de les utiliser. Rappelons que jusqu'au XV^e siècle le Pseudo-Isidore faisait autorité.

La suite du texte focalise de plus en plus le récit sur la notion de schisme. Les trente folios suivants sont donc consacrés aux discussions entre tenants et adversaires de la christologie chalcédonienne et à leurs conséquences pour le gouvernement de l'Église. La grande figure de cette partie est Léon le Grand, reconnu par les Grecs comme colonne de la foi. Il insiste sur l'accord doctrinal entre Léon I^{er} et Cyrille d'Alexandrie. À partir des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, la succession des papes continue mais la documentation mise à contribution s'étoffe considérablement. La principale source

29. Ms. BNCF, f° 4r : *Quid autem dicturi essent isti si Petrus nulli suam potestatem comisisset unde scire possent quod successores Petri eandem potestatem haberent sicut et ipse unde in persona beati Clementis commisit beatus Petrus beato Clementi et eius successoribus ut in sequentibus magis patebit quasi per totum vel oportet dicere quod post beatum Clementem nullus habuit auctoritatem quod est absurdissimum et contra fidem quod per dicta sanctorum et conciliorum generalium et particularium maxime apparebit*.

30. Ibid. : *liber ille unde iste epistule extracte sunt scilicet Itinerarium beati Petri sit apocryfum non tamen omnia que ibidem continentur sunt apocryfa cum in decreto quedam que continentur in itineraio allegentur*. Sur les Pseudo-Clémentines : F. Paschke, *Zur Pseudoklementinen Ausgabe der Berliner Akademie. Überlieferungsverhältnisse, Editionsprinzipien, Stand der Arbeiten*, *Bulletin d'information de l'IRHT* 15 (1967-1968 [1969]), p. 57-67 ; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin² 1981 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 70].

qui constitue la trame du récit est le *Bréviaire* de Liberatus de Carthage³¹. Ce texte fut rédigé au milieu du VI^e siècle par un archidiacre de l'Église d'Afrique à partir de la toute récente *Histoire ecclésiastique* de Cassiodore et de documents originaux, certains en grec, recueillis par l'auteur en Égypte³². C'est encore aujourd'hui une source considérée pour sa grande qualité et Philippe de Péra était très certainement conscient de sa pertinence. À le lire, il semble qu'il se soit produit une véritable rencontre littéraire entre notre auteur du XIV^e siècle et Liberatus. Ce dernier lui a très certainement inspiré la forme historiographique de cette partie du traité. Il a pensé avec son modèle qu'un récit des événements pouvait être plus efficace qu'une argumentation à caractère théologique afin de démontrer aux Grecs la nécessité de reconnaître le primat du pape. Son récit est souvent interrompu par la citation de la correspondance de Léon I^{er} avec les Orientaux, d'extraits des actes des conciles dont certains ont été traduits à cette fin³³. Ces documents sont régulièrement analysés et Philippe de Péra signale généralement le début de ses analyses par l'expression *notandum est quod...*

Le dernier tiers du texte est plus composite et la forme *Liber pontificalis* est abandonnée à partir du f^o 67. L'auteur ne donne plus systématiquement le nom des différents papes qui se succèdent à partir du concile de Nicée II, les derniers papes évoqués sont Adrien II, Jean VIII et Léon IX, puis celui de son temps, Clément VI. Il se laisse guider par ses sources, l'histoire du schisme emplit alors l'espace textuel. Il faut souligner qu'alors que le schisme de Photios est analysé sur une vingtaine de folios (f^o 67v-84v), celui de Michel Cérulaire est

31. Liberatus de Carthage, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, éd. E. Schwarz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, II, vol. V, p. 98-141, Berlin 1936.

32. F. Carcione, *Breve storia della controversia nestoriana ed eutichiana*, Anagni 1989 (étude et traduction en italien de l'œuvre de Liberatus de Carthage).

33. Ms. BNCF, f^o 37v : *Cum autem juxta ecclesiam Sancte Euphemie martyris omnes sedissent in ordine suo presente senatu ut habetur in actis concilii calcedonensis que feci transferri de greco in latinum*. Nous avons vu que l'auteur de ces traductions était Dèmétrios Kydonès; cf. *supra*, n. 20.

pour ainsi dire expédié en deux folios (f^o 84v-86v). Le traité se termine par une évocation de l'impossibilité de ramener les Grecs dans le sein de l'Église universelle à son époque. Philippe de Péra se fait alors moins historien et davantage témoin de son temps lorsqu'il raconte la destitution du vieil empereur Andronic II par son petit-fils, Andronic III.

Les sources du De oboedientia

Le dossier documentaire de Philippe de Péra est essentiellement constitué de sources dont l'original était en latin. Il ne recourt au document grec que lorsqu'il l'estime indispensable et lorsque ses recherches lui ont permis de le découvrir. Il nous dit ainsi qu'il a trouvé (*inveni*) ou repéré (*reperi*) les actes grecs de Chalcédoine, ou ceux de Nicée II et qu'il les a fait traduire. Nous avons déjà évoqué le gros dossier du 8^e concile œcuménique et sa traduction en latin. Mais il a aussi utilisé, en petite quantité il est vrai, des documents grecs de seconde main : nous y reviendrons. Nous avons donc bien affaire à un auteur de langue latine, capable sans doute de lire le grec mais devant recourir à une équipe de traducteurs, dont Dèmétrios Kydonès, pour insérer ces sources grecques dans son traité. Le repérage des sources grecques par les mots *inveni* ou *reperi* n'est cependant pas toujours fiable et peu conduire à des citations de documents de seconde main, ainsi lorsqu'il cite Cyrille d'Alexandrie à propos de la primauté romaine³⁴, ou encore le concile de Sardes³⁵ : dans le premier cas, Philippe de Péra utilise le *Libellus de fide* de Nicolas de Cotrone, dans le second, le *Pseudo-Isidore*. Cependant, il arrive aussi que l'auteur

34. Ms. BNCF, f^o 30v : *Ista sunt quae inveni de dictis beati Cirilli et de potestate sedis apostolice*.

35. Ms. BNCF, f^o 14v : *... ab ipsis Grecis canones dicti concilii habentur in tanta reverencia ac si essent generalis concilii. In illo autem concilio ut inveni fuerunt episcopi lx in quo concilio continentur quae Ossius episcopus dixit*.

nous indique par ce moyen un texte qu'il a bel et bien trouvé en grec³⁶.

Philippe de Péra a donc pris soin d'appuyer son récit sur des sources qu'il estimait sûres ou légitimes, même s'il n'a pas totalement évité les apocryphes et s'il est facile aujourd'hui de les dénoncer.

Les sources latines

Pour ce qui est des sources latines, les citations prises dans le Pseudo-Isidore et les références parfaitement exactes du *Décret* de Gratien ne sont pas étonnantes de la part d'un clerc latin écrivant au milieu du XIV^e siècle. Cependant la recherche systématique des références de l'auteur montre qu'il a cherché à réunir la documentation la plus large possible. Deux exemples suffiront à le montrer. Le texte donne cinq extraits de la correspondance du pape Jules I^{er} (337-352) dont la plupart sont repérables dans le *Pseudo-Isidore*, sauf la lettre qu'il adressa aux évêques d'Égypte. Ce dernier document fut intégré par Yves de Chartres dans son décret. Le second exemple est une lettre d'Ambroise de Milan au pape Siricius, datée de 393³⁷. Ce document est également absent de la collection isidorienne mais nous a été transmis par la *collectio hadriana*.

La base de la documentation pontificale de notre auteur était donc constituée en majeure partie par la collection isidorienne et le *Décret* de Gratien mais il dut recourir à d'autres sources, sans doute par l'intermédiaire de florilèges latins. Un certain nombre de ses citations sont aujourd'hui repérables dans le *Décret* d'Yves de Chartres, comme la lettre de Jules I^{er} évoquée plus haut. Mais notre auteur ne donne, dans ce cas, aucune précision sur sa source, ni titre ni

36. Ms. BNCF, f° 34v : *quae omnia habentur in actis Chalcedonensis que in greco reperi... Epistula Galle Placidie ad Theodosium imperatorem eundem pro eade causa que etiam continetur in actis Chalcedonensis sinodi et hec reperi in greco.*

37. Saint Ambroise, *Epistulae*, éd. O. Faller et M. Zelzer, *Sancti Ambrosii opera*, X, 3, *Epistulae et acta, Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili aquileiensis*, Vienne 1982 [Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 82/3], p. 302.

aucune mention de chapitre, à la différence de ce qu'il fait toujours pour le *Décret* de Gratien.

Il est également intéressant de s'attarder un moment sur cette autre source latine très importante, comme nous l'avons dit, pour notre auteur, le *Bréviaire* de Liberatus de Carthage. La tradition manuscrite de ce texte est en effet liée tant à celle des actes de Chalcédoine qu'à celle du Pseudo-Isidore. Ce texte appartient en effet à l'une des grandes collections conciliaires, la collection *sangermanensis* et il fut inséré dans la collection isidorienne³⁸. Une étude précise de l'utilisation de Liberatus est riche d'enseignements. Philippe de Péra suit ce texte du f° 30 au f° 60, soit en citant le texte littéralement au début, pour exposer les causes du concile de Chalcédoine, soit à la fin pour démontrer les pressions subies par le pape Vigile afin qu'il accepte un compromis dogmatique sur les définitions de Chalcédoine. Entre ces deux passages, nombre d'expressions prouvent qu'il a toujours, en mémoire ou sous les yeux, le texte. Mais notre auteur fait preuve d'une assez grande liberté en donnant ça et là des précisions souvent topographiques, il montre ainsi que les lieux lui sont familiers³⁹. Il commet aussi des omissions, il supprime le paragraphe dans lequel Liberatus indiquait que Cyrille d'Alexandrie exerçait une sorte de primat dogmatique en Orient, ce qui pouvait porter ombrage au leader ship de Léon I^{er}⁴⁰. Ce ne sont que quelques remarques.

38. Étude du manuscrit *Vat. lat. 1340* par St. Kuttner, *A Catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts in the Vatican Library*, I, Cité du Vatican 1986 [Studi e Testi, 322], p. 74-81. Il faut cependant se reporter à l'inventaire manuscrit de la Bibliothèque vaticane pour situer précisément le *Bréviaire* de Liberatus aux folios 248-260 alors que la collection isidorienne occupe les 357 folios de ce manuscrit, cf. St. Kuttner : f° 1vb-357va, *Pseudo-Isidorus, Decretales*.

39. Ms. BNCF, f° 58v : *et papa Agapitus quemdam Menatem nomine pro eo ordinavit pontificem consecrans eum manu sua in ecclesia Sancte Marie quae Blacherna dicta fuit. Autem iste Menas praepositus Xenodochii, id est hospitalis maior quod vocatur Sampson, quod usque hodiernum diem eundem nomen retinet.*

40. Ms. BNCF, f° 29r : *quod audiens beatus Cirillus Alexandrinorum episcopus [cui tunc dabat primatus de talibus agere] venerant ad eum aliqui de populo Constantinopolitano non communicantes Nestorio et suggererant ei quae*

L'étude des citations de la correspondance de ce pape avec les Orientaux est également intéressante. Philippe de Péra cite une bonne trentaine des lettres de Léon dont un tiers ne figure pas dans le *Pseudo-Isidore*. L'auteur a donc utilisé une collection plus complète (la *collectio grimanica* ou la *Quesnelliana* par exemple). Dans ce cas, il ne peut s'agir d'un florilège en raison de l'ampleur des citations.

Les sources grecques

Passons aux sources grecques pour soulever une question de méthode. Le plus souvent Philippe de Péra donne des indices qui permettent de retrouver ses sources mais pas toujours ce qui rend la tâche parfois délicate. Ainsi, parmi les documents liés au concile de Chalcédoine cite-t-il trois petits extraits d'une lettre du patriarche Anatole au pape Léon⁴¹. Or dans l'édition des actes du concile et de la documentation annexe, il n'existe pas de traduction de cette lettre en latin. Il était tentant de penser que notre auteur en avait fait exécuter une traduction en latin comme il l'avait fait pour la première session du concile de Chalcédoine⁴². Mais il fallait pousser l'enquête plus loin et regarder chez les prédécesseurs de notre auteur. Le père Dondaine indiquait en effet, comme nous l'avons dit plus haut, que le traité anonyme de 1252 avait beaucoup inspiré la littérature polémique contre les Grecs. Ces trois extraits s'y trouvent effectivement de même que d'autres documents, ainsi la lettre du synode au pape Léon⁴³ et dans une tradition semblable à celle de Philippe de Péra

Constantinopolim acta fuerant)] direxit Nestorio epistulam. L'omission de Philippe de Péra figure entre crochets d'après l'édition d'E. Schwarz, cité *supra* n. 31, p. 101.

41. Ms. BNCF, f° 39r-v.

42. Ms. BNCF, f° 37v : *Cum autem juxta ecclesiam Sancte Euphemie martyris omnes sedissent in ordine suo presente senatu ut habetur in actis concilii calcedonensis que feci transferri de greco in latinum*. Voir *Acta conciliorum oecumenicorum. II. Consilium universale chalcedonense*, I, *Epistularum collectiones*, 1, Berlin 1932, p. 65 ; traduction en français par A. J. Festugière, *Éphèse et Chalcédoine : actes des conciles*, Paris 1982 [Textes, dossiers, documents, 6], p. 680-681 (5-10).

43. PG, CXL, col. 532-533.

mais différente de celle de l'édition latine canonique⁴⁴. De là à dire que notre auteur avait largement recopié le traité de son prédécesseur il n'y avait qu'un pas. Il ne fallait pas le franchir en effet, l'anonyme de 1252 ne donne qu'un extrait de la relation du synode au pape alors que Philippe de Péra la cite dans son intégralité. La parenté des deux versions latines s'explique sans doute par une source commune présente dans la bibliothèque du couvent de Péra. La tradition polémique de Péra résout un second problème de repérage des sources bien que l'anonyme de 1252 ne donne pas la solution. Philippe de Péra nous livre en effet quelques citations de Cyrille de Jérusalem (f°23v), de Jean Chrysostome (f°27) et de Cyrille d'Alexandrie (f° 29r) sans préciser ses références. L'anonyme de 1252 ne cite pas ce dernier. J'avais déjà eu l'occasion de remarquer que Cyrille ne devint pour les Latins une référence qu'à partir du concile de Lyon II, et surtout au XIV^e siècle. Revenons à Jean Chrysostome. Le Prêcher de 1252 ne cite que l'homélie LXXXV alors que Philippe de Péra donne cinq extraits de son œuvre. Surtout, il met en garde son lecteur l'invitant à la plus grande vigilance sur l'authenticité du texte qu'il a sous les yeux. L'œuvre de Jean Chrysostome a en effet été glosée, et surtout, Théophylacte de Bulgarie, en l'explicitant, en a complètement corrompu le sens⁴⁵. Alors que le père Dondaine pensait que le *Contra Graecos* de 1252 avait influencé l'œuvre de Philippe de Péra, la comparaison des citations de Jean Chrysostome par ce dernier et ce qu'en écrivait son prédécesseur amène à une conclusion inverse. De plus, ce premier grand traité intégrait dans sa documentation la *Donation de Constantin*, dont la critique n'a été définitivement faite qu'après le concile de Florence. Ce texte, qui fondait l'autorité du

44. Il n'existe pas de traduction latine de cette lettre du patriarche Anatole, le texte grec seul a été édité dans *Concilium universale Chalcedonense*, éd. E. Schwartz, I, 2, Berlin-Leipzig 1933 [Acta conciliorum oecumenicorum, II, 1, 2], p. 52-54, n° 15. Il existe deux versions latines de la lettre du synode, celle de Rusticus dans *Concilium universale Chalcedonense*, éd. E. Schwartz, I, 2, Berlin-Leipzig 1936 [Acta conciliorum oecumenicorum, II, 3, 2], p. 93-95 [352-354], n° 109 ; la version plus ancienne *ibid.*, p. 96-98.

45. PG, CXL, col. 527-528.

pape à Rome sous la caution de l'empereur Constantin, n'est pas mentionné par Philippe de Péra. Il fallait donc chercher ailleurs. Le *Contra errores Graecorum* de Thomas d'Aquin a également inspiré la polémique dominicaine. Il s'y trouve en effet des citations de Jean Chrysostome et de Cyrille d'Alexandrie sur le primat du pape et celles de Philippe de Péra sont très voisines de celle du maître qu'était le docteur angélique pour les auteurs de son ordre. Voisines seulement car parfois plus longues, il fallait donc poursuivre encore l'enquête et chercher ces références dans la source utilisée par Thomas d'Aquin, le *Libellus de fide* de Nicolas de Cotrone. En quelques mots, ce florilège d'autorités grecques a été conçu en grec dans les années 1254-1255, il a reçu une édition bilingue dont il ne subsiste plus que le texte latin. Thomas d'Aquin avait reçu du pape Urbain IV la mission d'examiner ce texte et il en tira son traité contre les erreurs des Grecs⁴⁶. C'est très vraisemblablement dans une copie du *Libellus de fide* que Philippe de Péra a puisé et il est possible qu'elle se trouvait dans la bibliothèque de son couvent. Notre auteur n'a, cette fois, pas pris la peine de préciser de références précises mais la comparaison avec les textes du *De fide* comme du *Contra errores Graecorum* montre une parenté évidente. Deux remarques suffiront à le prouver. La première, à propos des citations de Jean Chrysostome : notre auteur a copié à partir du *De fide* de Nicolas de Cotrone, ou d'un florilège en dérivant comme le *Contra errores Graecorum* de Thomas, une citation de l'épitomé écrit par Théophylacte, métropolitain d'Ohrid, sur le commentaire des Évangiles de Jean Chrysostome. Ce texte avait acquis depuis Thomas d'Aquin un titre curieux : *ad consulta Bulgarorum*⁴⁷ qu'un autre prêcheur de Péra a repris dans une lettre adressée à l'empereur Andronic II⁴⁸. Il est possible que ce titre fût une solution

46. Le *Libellus* de Nicolas de Cotrone et le *Liber contra errores Graecorum* de Thomas d'Aquin sont édités ensemble : [Nicolas de Cotrone], *Liber de fide Trinitatis*, dans *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII... edita*, XL, *Opuscula*, Rome 1967, p. A107-A151 ; Thomas d'Aquin, *Liber contra errores graecorum ad preces Papae Urbani editus*, *ibid.*, p. A67-A105.

47. *Ibid.*, p. A102, chap. 34.

48. R.-J. Loenertz, *Iacobi Praedicatoris... epistula*, cité *supra* n. 16.

trouvée afin de résoudre l'anachronisme introduit par l'attribution du texte à Théophylacte. Les réponses de Nicolas I^{er} *ad consulta Bulgarorum* étaient effectivement mieux situées en contexte et contiennent bien un chapitre sur l'organisation de l'Église⁴⁹. Cependant aucune citation de Jean Chrysostome ne figure dans ce chapitre. La seconde remarque concerne les citations de Cyrille d'Alexandrie. Philippe de Péra indique l'auteur mais pas le titre, il se contente d'écrire *in eodem libro*, semblant copier un florilège qu'il aurait pris au milieu, là où le titre de l'ouvrage n'est plus mentionné. Il était aisé d'y retrouver les citations identifiées comme provenant du second livre des *Trésors* de Cyrille dans le *De fide*⁵⁰. Il est vrai qu'elles sont réputées aujourd'hui apocryphes. Mais il importe ici surtout de remarquer que les Prêcheurs de Péra et certains successeurs polémistes du XV^e siècle ont utilisé directement le *Libellus de Fide* et

49. Nicolas I^{er}, *Epistolae*, éd. E. Perels, *Monumenta Germaniae historica. Epistolae*, VI, *Epistolae Karolini aevi [IV]*, Berlin 1902, p. 257-690, ici p. 596-597, lettre 99, chap. XCII.

50. Ms. BNCF, f° 31v-32r : *Ista sunt quae inveni de dictis beati Cirilli et de potestate sedis apostolice. Sicut enim Christe accepit principatum et sceptrum ecclesie gentium ex Israel proveniens super omnem principatum et potestatem ut ipsi omne genu flectatur sic et Petro confirmavit et eius successoribus plenissime potestatem ; ibidem nulli alteri quam Petro Christus plenitudinem potestatis dedit quod apostoli in epistulis et evangelis ipsum in omni doctrina id est Petrum esse loco dei et eius ecclesiam. Item ibidem ipsius apostolici troni romani pontificis solius est reprehendere corrigere statute disponere et ligare. Item in eodem libro fratres si imitatores dei et Christi sumus tamquam oves eius audiamus manentes in ecclesia Petri nec inflemur vento superbie ne tortuosus serpens propter nostram contumaciam nos eiecat de paradiso sicut Evam eiecit. Item in eodem libro super illud tu es Petrus et cetera. Secundum hanc domini provisionem ecclesia apostolica Petri ab omni seditione et heretica circumventionem immaculata manet super omnes prepositos episcopos et primates ecclesiarum et populorum in suis pontificibus in fide plenissima auctoritate Petri alie ecclesie quorundam erroribus sint verecundate stabilita incassabiliter ipsa solla regnat silentium imponens in omnino obturans ora hereticorum et nos necesse salutem non decepti superbia nec vino superbie debriati tipum veritatis et sancte apostolice traditionis una cum ipsa predicamus et confitemur.* Ces citations correspondent à [Nicolas de Cotrone], *Liber de fide Trinitatis*, cité *supra* n. 46, p. A145-A146, chap. 98, l. 17-23, 25-28, 33-48, 53-55.

non pas seulement le traité de Thomas d'Aquin. Un théologien de la commission préparant les discussions de Florence, le dominicain romain Jean Ley, a en effet écrit un traité *De synodis et ecclesiastica potestate*, utilisant les citations du *De fide* dans leur version longue⁵¹. Si bien que si l'on mettait bout à bout les citations de Thomas d'Aquin, de Jacques, de Philippe de Péra et de Jean Ley, on aurait la quasi totalité du chapitre 98 du *De fide* de Nicolas de Cotrone.

La collection anti-photienne dont Philippe de Péra s'est servi pour traiter du concile de Constantinople IV, après l'avoir traduite avec Dèmétrios Kydonès, pose d'autres questions. Je me contenterai d'en exposer quelques unes ici. Il a largement cité les lettres pontificales mais aussi les lettres des patriarches aux papes. Ainsi met-il sous le nom d'Ignace une série de lettres dont il cite de brefs extraits, deux sont adressées au pape Pascal, une à l'empereur Michel et une autre encore à un certain *Naufrachium*.

51. Ms. Vat. Lat. 4127, f° 47v et 59v : *Et Grecorum et Latinorum in domini testimonia una retulimus. Iam vero ne in opia opprimi videatur addiciamus ex utroque fonte plura prioribus ab Alexandrino Cyrillo sumentes initium qui in libro thesaurorum perscribens de hac eadem re ait. Nulli alii quam Petro Christe quod suum est plenum sed illi soli dedit. Rursus etiam illus domini verbum Ego pro te rogavi petre exponens dicit. Obmissis ceteris venit ad Petrum ceteris prelatum. Ac demum in eodem libro thesaurorum. Petro omnes iure divino inclinant caput et primates mundi tamquam Jhesu domino obediunt... Nemini puto iam fieri ambiguum neque existimo veritatem in obscuro latere, quo non ex hiis que tam capiose disputavimus quisque intelligat. Quoniam romanus pontifex pro eo cuius agit vices in terris. Ita singulis atque etiam in ea dignitate prelatus sit omnibus ut nemo post Christum sit illo superior. Sed rationibus satis in superioribus egimus nunc vero rem primum testimoniis insequamur et more quo egimus a Grecis sumamus initium. Ait namque Cirillus Allexandrinus in libro thesaurorum exponens illud domini cum dicentis ad Petrum. Tu es Petrus et cetera. Secundum hanc domini provisionem ecclesia apostolica Petri ab omni seductione et heretica circumventionem immaculata manet super omnes prepositos et episcopos super omnes primates ecclesiarum et populorum in suis pontificibus in fide plenissima et auctoritate Petri. Ac rursus in eodem libro : Ut membra maneamus in capite apostolico trono romanorum pontificum a quo nostrum est querere quod tenere debeamus ipsum venerantes, ipsum rogantes pro omnibus quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere et ligare, loco illius qui ipsum edificavit et nulli alii quod suum est plenum sed ipsi soli tribuit.*

Deux éléments étaient intrigants : une discordance de chronologie entre Ignace et Pascal d'une part, ce nom de *Naufrachium* pour le moins étrange que donnait le manuscrit. Comme notre auteur puisait largement dans la documentation pontificale, une investigation à l'époque du pape Pascal dans les *Annales ecclesiastici* pouvait être utile⁵². Elle a consisté à rechercher qui avait correspondu avec ce pape et à qui pouvait appartenir ce nom étrange. La question de la chronologie n'a sans doute pas troublé Philippe de Péra. En effet Pascal Ier gouverna l'Église de 817 à 824, Ignace naquit en 798. Le décalage dans le temps est donc peu important, il faut seulement observer que le futur patriarche était un peu jeune pour écrire au pape. Mais deux indices ont mené à Théodore Stoudite. Il restait à vérifier dans l'édition récente de la correspondance du moine du Stoudios⁵³, ces lettres s'y trouvent en effet et *Naufrachium* était le disciple tant aimé de Théodore, Naukratios, un nom absolument inconnu d'un copiste latin. Mais cette fausse attribution pose d'autres questions. Pour quelle raison notre auteur l'a-t-il commise ? Faut-il l'imputer à sa documentation ? Autant de questions encore insolubles. Elle conforte néanmoins l'hypothèse selon laquelle les Prêcheurs de Péra disposaient d'une documentation constituée en bonne part de florilèges et de recueils canoniques. Les citations de Philippe de Péra sont ici très brèves. Il est donc possible que notre auteur ait eu sous les yeux un florilège contenant plusieurs citations de la correspondance de Théodore Stoudite avec une attribution erronée. La réponse à la question suivante va aussi dans ce sens car il s'agit d'une autre erreur d'attribution.

Le traitement par Philippe de Péra, dans son traité, de la documentation concernant le concile de 869-870, située en fin de manuscrit, est assez surprenante car il est moins dépendant de la

52. C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, XIII, Lucques 1743, p. 597 pour la lettre n° 1, p. 604, pour la n° 2 et p. 622 pour la lettre à Naukratios.

53. Théodore Stoudite, *Lettres*, éd. G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, II, Berlin-New York 1992 [CFHB, 31/2], p. 399-401, n° 271, p. 402-403, n° 272, p. 564-566, n° 407, p. 600-601, n° 429.

tradition anti-photienne qu'il était prévisible⁵⁴. En effet il a laissé de côté la documentation la plus polémique, c'est à dire le dossier anti-photien⁵⁵, et n'a utilisé de la collection que les documents authentiques, comme des extraits du résumé des actes grecs et des lettres des papes Nicolas I^{er} et Adrien II. Il cite néanmoins la biographie du patriarche Ignace qui y est toujours associée dans la tradition manuscrite, mais absente du manuscrit de Florence, et qui est, pour les éditeurs, la seule référence qu'ils connaissent. Cette célèbre vie d'Ignace fut écrite par Nikètas de Paphlagonie, vraisemblable auteur du dossier, autour de 900. Conformément à cette tradition, notre auteur place ses citations sous l'autorité de Nikètas⁵⁶ mais leur comparaison avec l'édition du texte montre que cette attribution est erronée⁵⁷. En effet sa version, est celle que l'on attribue à Siméon Magister⁵⁸. Il est possible, là aussi, que la documentation dont notre auteur disposait au couvent fût corrompue et que le texte qu'il cite portât le nom de Nikètas. En effet, le maître de notre auteur, frère Simon, cita ce même passage dans lequel la mère de Photios est une nouvelle Ève, enceinte d'un serpent⁵⁹. Nikètas, pour opposant à Photios qu'il fût, n'évoque la vie du patriarche qu'à partir de l'époque où, parvenu à l'adolescence, il suivait de brillantes études.

Le lien entre les sources et le contenu

L'intérêt du traité de Philippe de Péra vient surtout de la recherche documentaire menée par son auteur et du savant

54. J. D. Mansi éd., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVI, Florence 1767, col. 307-420. Il n'existe pas encore d'édition moderne du concile de 869-870.

55. La liste des documents composant ce dossier a été faite par F. Dvornik, *Le Schisme de Photius*, cité *supra* n. 5, p. 302-303.

56. Ms. BNCF f° 73v : *ut narrat quidam Niceta philosophus et hystoriographus natione grecus genere Peflago qui dilligenter predicti Fotii hystoriam scripsit*.

57. PG, CV, col. 487-574 ; J. D. Mansi éd., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVI, cité *supra* n. 54, col. 209-291.

58. PG, CIX, col. 663-822.

59. M.-H. Congourdeau, Frère Simon, cité *supra* n. 15, p. 172.

agencement de ses citations. De ceux-ci dépend le fond de son argumentation.

Pour ce qui est du contenu, le traité de Philippe de Péra cherche à démontrer qu'il ne peut y avoir qu'un seul chef de l'Église universelle, le successeur de Pierre, évêque de Rome. Celui-ci exerce le primat tant sur le plan disciplinaire que doctrinal. La preuve en est faite par l'histoire comme par les lettres des papes. La liste des successeurs de Pierre de notre auteur comporte plusieurs particularités. La plus significative est sans doute qu'il fait de Clément le successeur direct de l'apôtre fondateur de l'Église, il y revient à plusieurs reprises, lettre du pape Jean III à l'appui au folio 60. Clément dont les reliques furent retrouvées par Constantin-Cyrille en Chersonèse. C'est pour Philippe de Péra l'occasion d'opérer un lien organique entre les deux parties de la chrétienté : Pierre l'Oriental est venu fonder l'Église à Rome, Clément le Romain fut consacré et mourut en Orient. La présence de Cyrille et de Méthode, aux côtés du pape Hadrien II, était un enjeu considérable entre Rome et Constantinople, et pour Philippe de Péra cette présence était le symbole de la réunion possible de ces deux parties de la chrétienté.

Il dresse donc un portrait flatteur des papes, même celui de Vigile, pourtant très critiqué dans l'historiographie. Malgré ses attermolements, il est présenté comme une victime de la politique impériale et Philippe de Péra compare ses hésitations au reniement de Pierre. Notre auteur fait donc preuve d'une certaine objectivité : tous les empereurs ne sont pas favorables aux hérésies. Philippe de Péra rend hommage à Constantin IV qui a rétabli sans ambiguïté la doctrine de Chalcédoine et Michel II Amorium, régnant pendant le second iconoclisme, ne manifestait jamais publiquement qu'il était hérétique. Le portrait des patriarches est souvent moins flatteur. Philippe de Péra dénonce évidemment l'hérésie de certains mais surtout leur prétention à égaler le pape, ainsi Jean le Jeûneur auquel Grégoire le Grand interdit le qualificatif d'universel, ou avant lui Anatole qui obtint une sorte de parité grâce au canon 28 de Chalcédoine. Photios n'est évidemment pas épargné mais le plus frappant est la manière dont est expédié le schisme de Michel Cérulaire. Ce patriarche *idiota*, au sens grec du terme, et à l'immense ambition est le responsable du dernier

schisme des Grecs. Mais de saints hommes ont illustré l'Église grecque comme Jean Chrysostome et Flavien et ils durent faire appel au pape face aux attaques du pouvoir impérial. L'un des plus grands fut sans doute Cyrille d'Alexandrie qui maintint l'orthodoxie, telle qu'elle fut ensuite définie par Léon le Grand, colonne de la foi aux yeux des Grecs.

Pour Philippe de Péra, les moments décisifs pour les relations entre Rome et Constantinople furent donc le concile de Chalcédoine et le schisme de Photios. 1054 n'est qu'un incident de l'histoire. Photios est un nouveau Dioscore, une comparaison discutable mais qui trahit la tradition antiphotienne qui l'a inspiré. Peut-on pour autant en déduire que cette manière d'exposer les rapports entre le pape et les chrétiens d'Orient est due à la composition de la documentation de notre auteur ? S'il a consacré autant de pages à ces deux événements est-ce que la documentation réunie était importante et que d'une certaine façon il a été fasciné par ses sources, ainsi le *Bréviaire* de Liberatus de Carthage. Le schisme de 1054 avait pourtant produit sa somme de documents or il n'en cite qu'un seul, la lettre de Jean VIII à l'empereur Basile et à ses fils (dans la version qui sert de prologue au décret d'Yves de Chartres). Les Prêcheurs, dont Philippe, cherchaient leurs arguments dans les documents les plus sûrs aux yeux des Grecs, les actes conciliaires, de langue grecque étant le mieux. Ce qui nous renvoie à notre propre méthode d'historien : quel est notre rapport avec nos sources ? Notre discours dépend-il de notre documentation ou recherchons-nous les sources qui nous permettent de soutenir nos hypothèses ?

Conclusion

Une grande partie de l'intérêt de ce texte réside donc dans la qualité du dossier documentaire réuni par Philippe de Péra pour rédiger son traité. Comme nous l'avons vu, il a cherché à rassembler la documentation la plus vaste et la plus appropriée avec un souci certain de son authenticité, si l'on tient compte des réalités de son temps. Il ne s'est pas contenté de puiser dans les instruments les plus

commodes comme le Pseudo-Isidore ou le Décret de Gratien mais a utilisé des collections plus importantes, sans doute plusieurs. Surtout il a complété ses sources latines par des textes grecs qu'il a traduits (ou faits traduire). Son but était en effet de transmettre à ses frères, à la fin de sa vie, l'argumentaire le plus efficace lors de leurs discussions avec les Grecs. Reste une question, peut-être insoluble, dans quelle mesure la bibliothèque du couvent de Péra pouvait-elle répondre aux besoins de Philippe de Péra ? Ses deux voyages à la curie avignonnaise lui ont-ils permis de consulter des registres pontificaux ? Il semble en tout cas que depuis la rédaction du *Contra Graecos* anonyme de 1252, le fonds documentaire n'ait cessé de grossir sur les étagères de la bibliothèque. Les frères devaient avoir à portée de main le *De Fide* de Nicolas de Cotrone et les traductions des documents conciliaires par Dèmétrios Kydonès ont dû compléter celles qui avaient été faites au siècle précédent.

Claudine Delacroix-Besnier
Université de Picardie

**NOUVEAUX RENSEIGNEMENTS SUR LES
MANUSCRITS GRECS ENLUMINÉS DE LA
BIBLIOTHÈQUE DE STRASBOURG**

Axinia Džurova

Des 6 000 manuscrits grecs dont le diapason chronologique s'étendait du XII^e au XIX^e siècle, il n'en reste actuellement que vingt-trois à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg. Cet état de fait est dû au terrible incendie survenu en 1870. Les manuscrits rescapés ont été décrits par Carolys Welz en 1913¹. La collection figure également dans, le Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France du Dr. Ernest Wickerscheimer², cette étude répétant ce qui avait été dit par Carolys Welz. Une partie des manuscrits de cette collection, qui sont datés, sont également couverts par l'ouvrage de Charles Astruc³. Dans les grandes lignes, ces trois publications se distinguent par une certaine analogie des données exposées, alors que l'absence d'illustrations, à l'exception du dernier catalogue, est peut-être la raison pour laquelle on n'a pas encore précisé la datation et le lieu d'origine de certains d'entre eux,

1. C. Welz, *Katalog der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek in Strassburg. Descriptio codicum graecorum*, Strasbourg 1913.

2. E. Wickerscheimer, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, XLVII, Paris 1923.

3. Ch. Astruc, *Les manuscrits grecs datés des XIII^e-XIX^e siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France*, I, XIII^e siècle, Paris 1989.

de même que l'on n'a pas accordé suffisamment d'attention à leur enluminure qui, dans certains manuscrits, traite des motifs révélant le lien toujours vivant entre les initiales enluminées et le texte, c'est-à-dire entre l'image et la parole. Ainsi, un des exemples les plus frappants d'une datation inexacte est offert par un manuscrit contenant notamment la Liturgie de saint Basile le Grand; le Cod. gr. 1912 (Ex. 18), datant du XIV^e siècle selon K. Weltz, sur la base du papier bombycin⁴. Comme il existe déjà une étude de ce manuscrit où sa datation a été corrigée, sur la base des filigranes, du XIV^e à la fin du XVII^e ou au début du XVIII^e siècle, je n'attirerai ici l'attention que sur son enluminure. À l'origine, ce manuscrit devait contenir aussi la Liturgie de saint Jean Chrysostome, ainsi qu'il ressort avec évidence de l'empreinte visible sur verso du folio 40, où l'on voit nettement le commencement d'un texte surmonté d'un en-tête rectangulaire aux motifs végétaux, surplombé d'une croix. En dessous devait figurer le titre écrit à l'encre noire, précédant le début de la Liturgie de Jean Chrysostome à l'or, aux lettres rubriquées au cinabre et à l'initiale évoquant celle du folio 23. Actuellement, le Cod. gr. 1912 (Ex. 18) est composé de III + 40 + III folios de papier, mesurant 215/220x155/160 mm. Le folio 38 a été répété deux fois lors de la numérotation tardive exécutée à l'encre, ce qui oblige à corriger les numéros à partir du folio 38. Le texte est écrit sur une seule colonne. La surface écrite mesure 170x80 mm. Le nombre de lignes écrites par page est de 17. Il n'y a pas de colophon. Quant à son histoire, nous nous en référons pour le moment aux catalogues : C. Welz a indiqué « emptus de Forrer. Strasbourg », ce qui signifie qu'il a été acheté chez le libraire Forrer à Strasbourg⁵, après l'incendie de 1870. Dans la marge inférieure du verso du folio 40, le chiffre 47 407 est marqué au crayon, ce qui correspond au numéro sous lequel a été enregistrée la vente du manuscrit le 21 juin 1898. « Forrer hier – Griechische Handschrift mit Verzierungen : (Ἡ θεία λειτουργία τοῦ Μεγάλου

4. C. Welz, *Katalog*, cité *supra* n. 1, p. 48-49 ; E. Wickerscheimer, *Catalogue général*, cité *supra* n. 2, p. 394.

5. C. Welz, *Katalog*, p. 48.

Βασιλείου) (*Liturgia S. Basilii Magni*) – 30 Marks ». Sur le contre plat est indiqué le nom du relieur : « F. G. Kettner. Buchbinderei ». Au folio 1, il est indiqué au crayon « L (ce qui veut dire manuscrit liturgique) graec.18 », alors que dans l'angle gauche de la marge supérieure on trouve « 56/58 »⁶. Bien qu'il ne contienne pas d'illustrations, le *Cod. Str. 1912 (Ex. 18)* a été abondamment décoré d'initiales, longeant parfois entièrement la colonne du texte. Avant d'entrer à la Bibliothèque de Strasbourg, le manuscrit, outre qu'il a été divisé en deux parties au moins, a fait l'objet d'une restauration très minutieuse, car il avait été sérieusement endommagé. Une partie de la composition des riches illustrations marginales a disparu. Mais il n'en est pas moins évident qu'il a été confectionné avec une grande maîtrise, aussi bien du point de vue de l'écriture que des initiales somptueusement illustrées.

Le papier sur lequel est composé le manuscrit n'est pas du papier bombycin, contrairement à l'indication du catalogue de Welz de 1913⁷. Le papier est d'une teinte jaunâtre, brun-clair par endroits. La restauration du manuscrit a eu lieu non pas dans le laboratoire de la Bibliothèque de Strasbourg, mais avant l'achat du manuscrit effectué en 1898, ainsi que l'a noté Welz. Il est possible que le papier ait été teint en jaune, comme les trois premiers et les trois derniers folios, numérotés aux chiffres romains. Le filigrane que nous avons réussi à relever sur place, avec beaucoup de difficultés en raison de la restauration, représente une couronne accompagnée d'une étoile à six branches, surmontée d'un croissant (folios 21, 29, 30, 31). Il a été impossible de déchiffrer la contremarque. Dans la pliure des folios 12 et 19, le filigrane a la forme de trois collines ; sur les folios 5, 10, 11, 14, 15, 18, 33, 35, 37 et 40, dans la pliure, figure une contremarque difficile à identifier. Nous en retrouvons le plus proche parallèle dans un document turc de 1680, alors que des filigranes plus ou moins semblables figurent dans les manuscrits slaves, notamment le n° 66 de

6. Je tiens à remercier les collaborateurs de la section des manuscrits qui m'ont communiqué les informations concernant les inventaires de la bibliothèque.

7. Voir *supra* n. 4 et 5.

Plevlja ; le n° 21 de Ljubljana, de 1697 ; le n° 265 de la Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Serbie, de 1700 ; le n° X-30 de l'Académie des Sciences de Croatie à Zagreb, de 1694. Cela revient à dire que le *Cod. Str. 1912 (Ex. 18)* peut être daté de la fin du XVII^e ou du début du XVIII^e siècle. Il est intéressant de noter, par ailleurs, que le folio de garde du *Cod. Strasbourg 1912 (Ex. 18)* est composée de trois folios au début et à la fin du manuscrit où le filigrane est beaucoup plus net. Il représente un écusson en forme de stemme accompagné d'un serpent et d'un trèfle à trois feuilles, connu encore comme « écusson grec »⁸. D'après Heawood⁹, ce filigrane correspond au n° 3768 de 1592 (voir aussi le n° 3769 de 1592-1594 et le n° 3770 de 1598-1608) ; le plus proche chez Briquet est le n° 5516, de 1592-1594¹⁰. En d'autres termes, ces folios sont antérieurs d'environ cent ans au texte principal du manuscrit.

Les initiales richement décorées sont le principal intérêt du *Cod. Str. 1912 (Ex. 18)* : elles occupent toute la hauteur de la page, avec des motifs anthropomorphes (on retrouve dans plusieurs initiales des corps humains nus exécutés dans le style « grotesque » ou « à l'antique »), zoomorphes et végétaux. Le plus proche par l'enluminure des initiales

8. Ch.-M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, III, Amsterdam³ 1968, n° 5516.

9. E. Heawood, *Watermarks mainly of the 17th and 18th Centuries*, Hilversum² 1950, pl. 507. Je tiens à cette occasion à remercier M. Radoman Stanković de la Commission paléographique de la Bibliothèque nationale de Belgrade, pour m'avoir aidée à identifier les filigranes.

10. L. Politis, *Persistances byzantines dans l'écriture liturgique du XVII^e siècle*, dans J. Bompierre et J. Irigoien éd., *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977 [Colloques internationaux du Centre national de la Recherche scientifique, 559], p. 371-381, y compris la bibliographie. Dans cet ordre d'idées, voir aussi P. Canart, *Les écritures livresques chypriotes du XI^e au XVI^e siècle*, *Επετηρίς του Κέντρου 'Επιστημονικών 'Ερευνών* 17 (1988-1989), p. 27-53, ici p. 27, n. 1 ; M.-D. Zoumbouli, *Luc de Buzău et les centres de copie de manuscrits grecs en Moldovalachie (XVI^e-XVII^e siècles)*, Athènes 1995.

est un manuscrit d'Athènes, *collection privée Lambros, Euthaxias n° 4*, qui est du XVII^e siècle¹¹.

Ce manuscrit d'Athènes que j'ai eu l'occasion de voir sur microfilm en octobre 1996 grâce à l'amabilité de M. A. Tsélikas, est décrit dans la monographie de Maria Despina Zoumbouli, où il est expressément souligné qu'il est l'œuvre d'un scribe anonyme¹². Il renferme Les Divines Liturgies de Saint Jean Chrysostome, de Saint Basile, les ordinations diverses et diverses prières et bénédictions. Comme le manuscrit de Strasbourg, celui-ci n'a pas de colophons mais, d'après l'analyse de l'écriture et de son histoire reconstituée à partir des notes figurants dans le manuscrit, l'auteur l'attribue aux principautés danubiennes et à l'école de calligraphie de Lucas de Buzău, métropolite de Hougrovalachie. Comme le fait remarquer M. D. Zoumbouli, « ce manuscrit fut utilisé par un évêque important et riche, Parthénios, évêque de Stagon (Thessalie)... Au folio 94, dans la prière des Dyptiches sont cités : Apostolos, Catherine, Joannis et Christine. Il s'agit des noms de famille du possesseur du manuscrit »¹³.

La proximité du manuscrit de Strasbourg, le *Cod. Str. 1912 (Ex. 18)*, avec celui d'Athènes, le *Cod. Euthaxias n° 4*, du XVII^e siècle, ainsi qu'avec les Liturgies du Mont Sinaï, le *Cod. Sin. 1047*, copié par Maxime Sinaïtikos en Égypte en 1685 et publié récemment par le professeur G. Galavaris, et le *Cod. Sin. 2247*, également du XVII^e siècle, implique une nouvelle datation du manuscrit de Strasbourg, différente de celle que proposent les Catalogues de C. Welz et de E. Wickerscheimer (XIV^e siècle). Il s'agit d'un groupe de manuscrits dont la décoration se limite, ainsi que le fait remarquer G. Galavaris, à des initiales dont l'enluminure traite des scènes de genre « à l'antique », des grotesques et des sujets non religieux qui nous

11. *Ibid.*, p. 174-176, ill. 115-117 ; *Δελτίο του ιστορικού και παλαιογραφικού αρχείου* 4 (1984-1987), p. 222.

12. M.-D. Zoumbouli, *Luc de Buzău*, cité *supra* n. 10, p. 174-176.

13. Voir *supra* n. 9.

ramènent aux XVI^e-XVII^e siècles et au maniérisme vénitien¹⁴. Nous pourrions attribuer à ce groupe, en ce qui concerne la décoration, un manuscrit que j'ai eu l'occasion de voir très brièvement au cours de sa restauration au laboratoire de l'Institut du Saint Archange Michel du monastère de Kykkos à Nicosie, et que je n'ai pas été autorisée à consulter plus en détail. Le manuscrit, portant la cote PO6, contient les trois liturgies et appartient à une collection privée.

À notre avis, les manuscrits que nous venons de mentionner, dont le *Str. 1912* (Ex. 18), appartiennent à l'école créée aux XVI^e-XVII^e siècles et continuant à fonctionner au XVIII^e siècle dans les principautés danubiennes.

Aux XVI^e-XVIII^e siècles, dans les régions danubiennes (Buzău, Dealu, Krajova), fonctionnent plusieurs centres littéraires qui abritent des moines slaves, grecs ou chypriotes¹⁵. Ce sont des centres qui

14. G. Galavaris, The Ornamentation of the 15th-16th Century « Sinaitic » Manuscripts, dans *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries. International Symposium*, VII, Athènes 2000, p. 443-463 ; Id., Crossroads of Taste in the 17th Century: Sinai, Crete and Russia, *ΜΟΞΧΟΒΙΑ. Ε 60-παιήο Β. Λ. Οίνέχά. Πρίβλεμυ ἀεζάντἐσέειέ ε νίαιζρεχεςέειέ δελίλζεέ*, Moscou 2001, p. 147-153. Voir les proto-spécimens de ces motifs dans l'art paléochrétien que nous illustrons dans la fig. XX, par un fragment de la décoration du mausolée de saint Constantin à Rome, du IV^e siècle : P. Testini, Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana, dans *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, 7-13 aprile 1983, Spolète 1985 [Settimane di Studio del centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 31], II, p. 1107-1168, fig. 18.

15. Voir l'abondante bibliographie à ce sujet : N. Jorga, Manuscripte din biblioteci straine relative la Istoria Românilor [Manuscrits des bibliothèques étrangères concernant l'histoire des Roumains], *Analele Academiei Române*, 2^e s., *Istoria* 21 (1898-1899), p. 13-22 ; Id., La figuration des Évangélistes dans l'art roumain et l'école chypriote-valaque, *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, 1933, p. 1-4 ; G. Cront, Le chypriote Lucas, évêque et métropolitain de Valachie (1583-1629), *Πρακτικά του πρώτου διεθνούς κυπριολογικού συνεδρίου. Λευκωσία, 14-19 Απριλίου 1969*, Nicosie 1973, III/1, p. 45-47. À propos de Matthieu de Myra, voir D. Russo, *Studii istorice greco-române*, I, Bucarest 1939, p. 157-179 ; L. Branousès, Έγκωμιαστική ακολουθία για τους τρεις ιεράρχες Μελέτιο Πηγά, Γαβριήλ Σεβήρο και Μάξιμο Μαργουίνιο, 'Ανέκδοτο έργο του Ματθαίου Μυρέων, dans *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, III, Athènes 1968, p. 368-411 ; L. Politis, Persistences byzantines, cité *supra* n. 10, p. 371-381 ; Id., Un

adoptent les influences les plus diverses, très typiques de l'art livresque de la société post-byzantine, tout en contribuant au dernier essor de la production manuscrite grecque. Ces centres réussissent, par le conservatisme, le plagiat de divers motifs et moyens de stylisation empruntés à l'art occidental postérieur à la Renaissance et véhiculés par les incunables vénitiens, en y ajoutant l'arabesque islamique et le goût prononcé de la décoration, à créer une nouvelle synthèse qui peut être définie le plus exactement comme un éclectisme charmant.

Comme il existe une étude de ce manuscrit, j'aimerais simplement noter ici que le dessin artistique, habile et libre du *Cod. 1912* (Ex. 18) témoigne du travail d'un calligraphe très doué que nous pourrions attribuer aux meilleurs disciples ou successeurs du cercle de copistes de l'école de Buzău, auxquels appartient également

centre de calligraphie dans les principautés danubiennes du XVII^e siècle. Lucas de Buzău et son cercle, dans F. R. Walton éd., *Tenth International congress of bibliophiles, Athens, 30 September-6 October 1977. Dixième Congrès international des bibliophiles, Athènes, 30 septembre-6 octobre 1977*, Athènes 1979, p. 1-11, ici p. 4 ; Id., Un copiste éminent du XVII^e siècle : Matthieu, métropolitain de Myra, *Studia Codicologica* 124 (1977), p. 375-394 ; Id., Πολυτελή εὐαγγέλια ἀφιερώματα τοῦ ἡγεμόνα τῆς Βλαχίας Ματθαίου Μπασαράμπα, *Δελτιον της χριστιανικής αρχαιολογικής εταιρείας* 10 (1980-1981), p. 259-272 ; O. Gratziau, *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaïos von Myra (1596-1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600*, Athènes 1982 [Sonderheft der Zeitschrift Mnemon, 1], y compris la bibliographie ; G. Vikan, Byzance après Byzance : Greek Manuscripts Production in Walachia, dans *Abstracts of Papers. Second Annual Byzantine Studies Conference*, Madison (Wisconsin) 1976, p. 32 ; Id., Byzance après Byzance : Luke the Cypriot, Metropolitan of Hungro-Walachia, dans *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, New York 1988, p. 165-188 ; Id., Walters Lectionary W. 535 (A.D. 1594) and the Revivals of Deluxe Greek Manuscripts Production after the Fall of Constantinople, dans J. J. Yiannias éd., *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, Charlottesville (Virginie)-Londres 1991, ici p. 205. Voir aussi A. Džurova, L'étincelle allumée à Chypre (Référence: la collection de manuscrits grecs du Centre de Recherches Slavo-Byzantines « Ivan Dujčev »), dans *ΦΙΛΕΛΛΗΝ. Studies in Honour of Robert Browning*, Venise 1996, p. 75-90 ; Ead., La synthèse slavo-byzantine dans les manuscrits grecs dits de « grand luxe », créés en Valachie et en Moldavie aux XVI^e-XVII^e siècles, dans S. Patoura éd., *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries*, Athènes 2000 [Institute of Byzantine Research. International Symposium, 7], p. 499-521.

le copiste anonyme du manuscrit d'Athènes, l'*Euthaxios* n° 4, et du laboratoire de restauration de l'Institut du Saint Archange Michel du monastère de Kykkos à Nicosie, PO6.

La décoration des initiales des deux manuscrits (celui de Strasbourg et celui d'Athènes) présente des analogies dans la mesure où il s'agit de la structuration du texte. Presque chaque passage de la Liturgie de Basile le Grand commence par une composition somptueuse dans l'une des marges à laquelle correspond le mot Τκ5ЮНΩΤ, tracé d'une façon maniérée dans l'autre marge. La même représentation figure dans le manuscrit de l'Institut de l'Archange Michel à Nicosie, le PO6, et aussi dans le *Stavrou* 112, de Jérusalem¹⁶. L'iconographie des illustrations du *Str.* 1912 et de l'*Euth.* 4 est presque identique, et dans ce sens il convient de noter les emprunts aux incunables – latins ou grecs – imprimés à Venise : voir à cet égard l'apparition de personnages comme les *moretti*, des figurines en bois confectionnées à Venise (verso du folio 3 du *Cod. Str.* 1912 (Ex. 18) et folio 73 du *Cod. Ath.* 4 ; des personnages aux traits mongoliques dans l'iconographie du Christ Archihiérarque dans le *Cod. Str.* 1912 (Ex. 18), verso des folios 13 et 25, et dans le *Cod. Ath.* 4, verso des folios 15 et 91 ; les chapeaux étranges, les anges aux pantalons bouffants, folios 1, 16v, 26v, 31v, 36v du *Str.* 1912 (Ex. 18) ; les figures nues presque identiques des anges du folio 2v du *Cod. Str.* 1912 et du folio 55v de l'*Ath.* 4 ; les oiseaux et les biches évoquant des scènes de chasse comme celles du *Cod. Sinait.* 1047 de 1685. Les représentations iconographiques similaires de Dieu le Père dans la sphère céleste (folio 5v du *Str.* 1912 et folio 77 de l'*Ath.* 4) rappellent les plafonds baroques. Les *mascaroni* qui apparaissent souvent, en dehors des « vents » représentés de profil, nous ramènent également à des emprunts à des incunables vénitiens : voir dans ce sens, les similitudes entre les *Cod. Marc. E.* 16, T. 295 de 1560 et les

Cod. Marc. E. 55, D. 120.2 de 1582, *Marc. E.* 66 et D. 72 de 1587, ainsi que les illustrations du *Cod. Str.* 1912 (folios 3v, 7v, 8v, 13v) et du *Cod. Ath.* 4 (folios 47v, 63v, 73v). Ces parallèles entre les deux manuscrits sont à observer également dans le manuscrit déjà indiqué de l'Institut à Kykkos, le PO6.

Les figures féminines et masculines en buste, placées dans des consoles dans les deux manuscrits, méritent un intérêt particulier (*Cod. Str.* 1912 : folios 31v et 39v ; *Cod. Ath.* 4 : folios 35v, 101v, 115v et 117v). Ils évoquent des motifs similaires apparus dans les manuscrits latins comme le *Vat. Ross.* 1194 de la première moitié du XVI^e siècle, et dans les incunables vénitiens, comme le *Cod. Marc. it.* IX.277 (= 6289) du XVI^e siècle ; la Bible de Pietra Revani de la Bibliothèque Génadion (Γενάδιον) d'Athènes, de 1531, ainsi que l'Akolutija de Saint Achille, imprimée à Venise en 1745¹⁷.

Ce dessin audacieux confère une grande expressivité aux personnages, aux branches ployant sous les rafales d'un vent très fort, dont émergent des oiseaux, des masques et des têtes de biches. Ces scènes animées par le vent et par l'extase rappellent les plafonds baroques (voir folios 5v, 7v, 8v et 16v).

Comme nous l'avons déjà noté, les initiales du *Cod. Str.* 1912 (Ex. 18) sont exécutées avec une fantaisie inépuisable : les figures humaines, animales, ichtyomorphes (dauphins), les corps de serpent, les motifs ornithomorphes, se fondent organiquement avec les éléments purement ornementaux. Cette décoration est la preuve d'une connaissance approfondie des modèles byzantins (et également arméniens, notamment, les manuscrits de la période cilicienne : voir le *Lectionnaire* de 1286, n° 979 et l'*Évangile* n° 9422, vers 1280, de Mathénadarana), ainsi que de l'art iranien, arabe et occidental¹⁸. Le

16. Maria Politè-Sakellariadè, Λειτουργικά χειρόγραφα της σχολής Μπोजέου στην Κύπρο, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 17 (1988-1989), p. 81-111. Voir aussi A. Jakovlevič et A. Džurova, *L'enluminure des manuscrits chypriotes du monastère de Kykkos* (sous presse).

17. G. Morello et S. Maddalo éd., *Liturgia in figura : codici liturgici rinascimentali della Biblioteca apostolica vaticana. Catalogo della Mostra*, Cité du Vatican 1995, p. 187 ; *Torquato Tasso*, ill. n° 52. Voir aussi le calquage d'éléments décoratifs des incunables slaves dans les initiales des manuscrits, comme par exemple le Psautier de 1495 et l'*Évangile* de Slepča cité plus haut.

18. E. Korkhmazian, I. Drampian et G. Akopian, *La miniature arménienne, XIII^e-XIV^e siècles*, Leningrad 1984, ill. 113-117, 119, 121 et 138-139 ;

rythme « haletant », « baroquisant » des représentations évoquant la peinture des plafonds dans les cathédrales baroques (voir par exemple la décoration en plâtre de la Cathédrale Saint-Antoine à Padoue) et le riche répertoire ornemental, combinés aux moyens d'expression de l'iconographie orthodoxe, risquent d'induire en erreur les chercheurs en leur faisant croire que la décoration ne correspond pas au contenu du Missel. Les calques fidèles de la fresque baroque – les silhouettes féminines dénudées, aux ailes déployées et aux nimbes, les caryatides, les atlantes, les silhouettes masculines dénudées, les bustes de femmes qui donnent naissance à une décoration végétale exubérante, les formes volumineuses, les draperies gonflées comme sous la poussée d'un vent violent, les masques, la réunion de tous les éléments anthropomorphes ou végétaux dans une composition rappelant l'Arbre de vie – peuvent nous amener tout naturellement à chercher l'explication de ces illustrations en dehors du contenu concret du livre liturgique. Mais en réalité, les masques ou les têtes d'hommes et d'adolescents présentés au milieu de bouquets fleuris ou de nuages emportés par le vent qu'on rencontre souvent dans les illustrations ne sont rien d'autre que les symboles de la puissance surnaturelle de Dieu, ou plus exactement ses messagers qui véhiculent sa puissance (folios 7v, 8v, 9v, 13v et 39v). Ils apparaissent les joues gonflées, les cheveux flottants, illustrant la force cosmique de la Création Divine, ce qui correspond au contenu du texte.

Tous ces éléments réunis donnent lieu de supposer qu'à la Bibliothèque de Strasbourg est conservé un des manuscrits les plus richement illustrés de l'école de calligraphie de Lucas de Buzău¹⁹,

J. Baltrušaitis, *Le Moyen âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris 1981.

19. O. Gkratziou, Η διακόσμηση στα χειρόγραφα του Λουκά Ουγγροβλάχιας του Κυπρίου, *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Έρευνών* 17 (1988-1989), p. 57-80 ; A. Jakovlević et A. Džurova, L'enluminure des manuscrits chypriotes du monastère de Kykkos (sous presse) ; pour plus de détails sur ce problème, voir cette monographie, avec la bibliographie. Voir aussi A. Džurova, Le style gréco-vénitien dans les manuscrits liturgiques enluminés de Byzance après Byzance, *Actes du Colloque sur la langue et la culture grecques, Crète* (sous presse) ; M. Beza, *Urme*

nommé encore Lucas de Hougro-Valachie ou Lucas de Chypre. Un calligraphe qui, malgré sa jeunesse au moment de son arrivée de Chypre dans les principautés danubiennes, était déjà suffisamment expérimenté dans le style portant tous les signes du mélange entre l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire, un style typique de l'école gréco-vénitienne.

En ce qui concerne les autres manuscrits, sept manuscrits liturgiques présentent le plus d'intérêt au niveau de la décoration et sont datés entre le XI^e et le XIV^e siècle. Les deux premiers sont exécutés en *Blütenblattstil* (style fleuri) : il s'agit du *Cod. Str. 1907* (Ex. 13), du XIII^e siècle, et le *Cod. Str. 1916* (Ex. 1) des XIII^e-XIV^e siècles, alors que les autres présentent une décoration plus simple, qui n'est pourtant pas dénuée d'intérêt, et typique des monastères italo-grecs ou épirotes.

Le premier manuscrit de style fleuri, le *Cod. Str. 1907* (Ex. 13), est un tétraévangile du XIII^e siècle, composé de 277 folios d'un parchemin très fin, aux dimensions 155x102 mm ; le texte est écrit en une colonne. La reliure est en bois, avec traces d'étoffe rouge rehaussée de fils d'or et d'argent, dont les vestiges sont visibles surtout sur le contre-plat inférieur. Le manuscrit présente quatre gros en-têtes carrés ou du type portique, qui précèdent chacun des évangiles (folios 4, 94, 144, 222), ainsi que des initiales en *Blütenblattstil*. Il était, ainsi que le font remarquer Gerhard et Gregory, la possession de Nicéphore Glykas, de l'île d'Imbros en mer Égée. Malgré l'état plutôt mauvais du manuscrit et la disparition de l'or, le dessin raffiné et la combinaison des couleurs (rouge, bleu, blanc et jaune) témoignent d'une maîtrise évidente.

Le deuxième manuscrit, le *Cod. Str. 1916* (Ex. 1), un Tétraévangile également, est composé de 323 folios de parchemin aux dimensions 113x80 ; le texte, en une colonne, présente en

românești în răsăritul ortodox, Bucarest 1939 ; N. Jorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest 1971 ; D. Geanakopoulou, *Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge (Massachusetts) 1962. Voir aussi l'Évangile slave de Slepča, du XVI^e siècle, Sofia, CIAM 340 ; M. D. Zoumbouli, *Luc de Buzău*, p. 174.

comparaison du précédent, une facture plus négligée. La décoration est exécutée en *Blütenblattstil* : on observe la prédominance du motif de la palmette byzantine dans des en-têtes du type bandeau (voir l'en-tête du folio 154, qui précède l'Évangile de Luc), ainsi que des rameaux stylisés du type rinceaux dans les en-têtes des folios 14, 100 et 255. Malgré le fond doré et la gamme des couleurs plus riche (les nuances du rouge jusqu'au carmin et l'usage du vert), les initiales exécutées au cinabre ou à l'or, d'une facture peu raffinée, ainsi que l'écriture « bouclée », confèrent au manuscrit une apparence plus négligée, tout en impliquant une datation plus tardive : XIV^e-XV^e siècles au lieu des XIII^e-XIV^e siècle.

L'examen plus détaillé des autres manuscrits fera l'objet d'une étude ultérieure. Ils s'agit de manuscrits sur parchemin : le *Cod. Str. 1913* (Ex. 19), du XIII^e siècle, le *Cod. Str. 1895* (Ex. 1) de 1297-1298, et le *Cod. Str. 1906* (Ex. 12) de 1285-1286, qui sont datés d'après leurs parties plus récentes, ajoutées plus tard et publiées dans le Catalogue d'Astruc. Le *Cod. Str. 15* (Ex. 21) est sur papier, les contre-gardes étant en parchemin des IX^e-X^e et du XI^e siècle.

Pour l'heure, je m'arrêterai sur un des manuscrits de ce groupe dont les initiales enluminées méritent vraiment l'attention. Il s'agit du *Cod. Str. 1914* (Ex. 20). C'est un évangélaire daté par Welz du XIII^e siècle²⁰, composé de 90 folios (dimensions : 320x240 mm) ; le texte est disposé en deux colonnes de vingt-trois lignes chacune, et écrit sur un parchemin d'une facture grossière, épais et gondolé. Les cahiers sont composés de quatre bifolios. La pagination ancienne est conservée sur le premier folio du cahier, dans l'angle supérieur externe, et sur le dernier folio, au milieu de la marge inférieure. Les traces d'une nouvelle pagination sont visibles dans l'angle inférieur interne du dernier folio. Le cahier commence par le côté chair du parchemin, la règle de Gregory étant observée dans tout le manuscrit. La réglure est faite sur le côté poil de chaque folio, d'après le système 1 de Leroy. Il est intéressant de noter que les rectrices sautent une ligne, sans compter que, par endroits, elle sont absentes. Le manuscrit

20. C. Welz, *Katalog*, p. 55-56 ; E. Wickersheimer, *Catalogue*, p. 395.

a été relié au moins deux fois après la reliure originelle ; la reliure actuelle est composée de deux ais de bois, recouvertes de cuir bordeaux.

La décoration du *Cod. Str. 1914* (Ex. 20) est typique pour les évangélaire, comportant des en-têtes du type portique, remplis de motifs géométriques, de rinceaux et d'entrelacs, ainsi que de petites vignettes et des initiales qui servent à diviser les passages consacrés à la mémoire du saint du jour, alors que les gros en-têtes marquent les débuts des Évangiles : voir par exemple les folios 1, 31 verso, 55 verso, les débuts du Ménologe (folio 60) et des lectures des mois qu'il renferme (voir folios 6, 2v, 66v, 68v, 70v, 71v, 73, etc.). Nous retrouvons également des demis en-têtes ou des signes graphiques, qui servent à terminer la ligne par une croix ou un rinceau. Les initiales sont marquées par des enduits de vernis, parfois jusqu'à la moitié, les titres étant enduits de jaune.

La gamme des couleurs est variée : rouge, bleu, jaune. Les initiales de la lettre ε sont exécutées au compas et traitent généralement le motif de la main bénissant, tenant parfois un rouleau (folio 33v). Les arcs et les motifs circulaires des en-têtes sont également exécutés au compas. Les initiales et les en-têtes traitent, outre les motifs géométriques et végétaux, des motifs zoomorphes, du type gueules d'animaux, oiseaux ou serpents. Ainsi, l'initiale Ω traite le motif du poisson ou de la rosette (folios 54v, 55v). Les initiales sont de grosses lettres onciales, les en-têtes présentant eux aussi des éléments archaïques, traitant des motifs typiques plutôt pour la tradition onciale ou pour les manuscrits grecs en minuscule de la périphérie de Byzance : les provinces orientales et occidentale, et de la Grèce continentale, plus précisément l'Épire.

Nous aborderons plus concrètement dans le présent article un détail de la décoration, qui nous ramène aux zones périphériques de l'Empire byzantin, et qui est significatif des tendances archaïsantes des manuscrits issus de ces régions. Il s'agit en l'occurrence des mains colorées en rouge de l'initiale Ε (epsilon) et du lien supposé de cette coloration avec le texte.

En effet, le lien entre le texte manuscrit médiéval et sa décoration (illustrative ou ornementale) a souvent représenté une sorte de

défi pour les chercheurs en matière de tradition manuscrite. Si le rapport entre la parole et l'image a fait au niveau général l'objet de plusieurs études²¹, on n'a pas accordé suffisamment d'attention au lien entre les divers éléments du répertoire ornemental du manuscrit et les passages du texte correspondant²². Nous avons choisi pour cet article une des variétés de la « main bénissante », motif qui n'est pas tellement répandu dans les initiales des manuscrits grecs, notamment la main aux ongles rouges ou la main entièrement colorée de rouge. Nous référant aux manuscrits que nous connaissons, nous tenterons d'interpréter la relation entre les initiales et le texte qui leur succède dans le contexte du manuscrit en question et de sa fonction. Évidemment, nous n'avons pas la prétention d'épuiser le problème, mais plutôt de rouvrir le débat pour savoir dans quelle mesure la parole et l'image se trouvent liées au micro-niveau. Dans les analyses de la décoration ornementale, il a été souvent souligné que la main en tant qu'élément décoratif n'était pas productive au niveau de l'enluminure. C'est pourquoi sa présence dans le répertoire

21. G. Galavaris, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Vienne 1979 [Byzantina Vindobonensia, 11]; R. Nelson, *The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*, New York 1980 [Monographs on Archaeology and the Fine Arts, 36]; A. Džurova, Проблеми на художествената система във връзка с жанровата типология на балканската ръкописна книга, *Славянска палеография и дипломатика*, 1 (1985), p. 183-186; Ead., *Томичов псалтир*, I, 2, Sofia 1990. L'étude de Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Londres 1982, présente une analyse judicieuse du problème de la parole et de l'image.

22. V. Ivanova-Mavrodinova et A. Džurova, *Асеманиевото евангелие. Старобългарски паметник от втората половина на X в. Историко-художествено проучване*, Sofia 1981; G. Galavaris, The Problem of the Illustration of Liturgical Texts and the Initial, dans Ch. Moss et K. Kiefer éd., *Byzantine East, Latin West: Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton (New Jersey) 1995, p. 355-360; N. Kiselev, Орнамент Боянского евангелия – болгарской рукописи XIII в., *Annuaire de l'Université de Sofia « St. Clément d'Ohrid »*, Centre de Recherches Slavo-Byzantines « Ivan Dujčev », 82 (1988), p. 137-152.

ornemental d'un manuscrit devrait être plus étroitement liée au contenu des textes qu'elle accompagne²³.

L'examen des spécimens byzantins d'initiales à l'apparence de main bénissant aux ongles vernis montre qu'elles sont présentes surtout dans les manuscrits provenant de la périphérie de Byzance : des régions italo-grecques ou des ateliers monastiques provinciaux, comme par exemple les manuscrits issus du monastère Saint-Sabas de Jérusalem ou des monastères épirotes. Les initiales de ce type figurent d'ordinaire dans des codices destinés à l'office religieux : panégyriques, évangéliaires, ménées, recueils liturgiques, missels, psautiers. La main bénissant dans les manuscrits grecs accompagne le plus souvent l'initiale ε (epsilon). Nous ne connaissons pour le moment qu'un exemple de main bénissant figurée dans la tige supérieure du K majuscule, dans le manuscrit n° 204 de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford, au folio 58v²⁴. La fourchette chronologique des manuscrits grecs qui comportent ce type d'initiales est bien vaste : du milieu du X^e siècle au XIII^e siècle inclus, sans compter que le début peut en être repoussé à l'époque de l'iconoclasme.

En comparaison avec les initiales de la tradition byzantine qu'on retrouve plus fréquemment, la tradition slave est plus modestement représentée. Pour le moment, nous retrouvons les initiales à la main bénissant aux ongles rouges dans les manuscrits slaves suivants : le Psautier du XVI^e siècle de la Bibliothèque nationale de Sofia, *NBKM*

23. Voir la distinction que fait A. Džurova, *Introduction à la codicologie slave*, Sofia 1997 : la main se distingue fonctionnellement comme élément du cul-de-lampe ou du signe décoratif (*ibid.*, p. 144-146, fig. 79-80, il. 244), tout en étant présente dans la composition des initiales (*ibid.*, p. 186-188, fig. 119). Sur la main en tant qu'élément décoratif en général et sur la main bénissant en particulier, voir B. Teyssèdre, *Le Sacramentaire de Gellone et la figure humaine dans les manuscrits francs du VIII^e siècle : de l'enluminure à l'illustration*, Toulouse 1959, p. 129-156.

24. A. Grabar, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne, IX^e-XI^e siècles*, Paris 1972 [Bibliothèque des Cahiers archéologiques, 8].

462²⁵, le Missel de 1676, *Hil.* 330, et l'Apôtre de 1760, *Hil.* 107²⁶. La main bénissant entièrement colorée de rouge apparaît dans l'Évangile du pape Dobrejšo, Sofia, *NBKM* 17, de la première moitié du XIII^e siècle, ainsi que dans le Psautier de Radomir, de la fin du XIII^e siècle, exécuté au Mont Athos²⁷. Nous pouvons citer à titre de parallèle l'Évangile grec *Sabas* 248, des XII^e-XIII^e siècles, de la collection du Patriarcat grec à Jérusalem^{28, 28}.

Les manuscrits slaves comportant ce type d'initiales se distinguent par leur décoration somptueuse, d'une facture magistrale aussi bien au niveau de la calligraphie que de la combinaison des couleurs. La mise en page du folio, c'est-à-dire le rapport entre les éléments décoratifs (initiales, signes graphiques, culs-de-lampe) d'une part et l'écriture de l'autre, montre clairement que la décoration a été faite par le copiste lui-même. Ce fait permettra d'argumenter par la suite le lien entre les initiales enluminées et les passages du texte auxquels elles se rapportent. Dans ces manuscrits, surtout les *Hil.* 330 et 107, nous assistons à la cohabitation d'initiales à l'enluminure assez archaïque et d'en-têtes dont la décoration (folio 78v du *Hil.* 107) les rapproche des meilleurs spécimens de manuscrits slaves du XIV^e siècle, confectionnés à Târnovo : le Psautier de Tomič, *GIM*,

25. B. Tsonev, *Опис на славянските ръкописи от Софийската Народна библиотека*, II, p. 9 et 10 ; M. Stoianov, *Украсата на славянските ръкописи в България*, Sofia 1972-1973, p. 156.

26. D. Bogdanović, *Каталог ћириличких рукописа манастира Хиландара*, I-II, Belgrade 1978, p. 136, n° 83-84.

27. M. Stoianov, *Украса на славянските ръкописи в България*, Sofia 1973, p. 6.

28. A. Džurova, Les manuscrits grecs enluminés du Monastère de Saint-Sabas et leur influence sur la tradition slave : Sabas 248 de la Bibliothèque du Patriarcat grec de Jérusalem, dans J. Patrich éd., *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. International symposium held in Jerusalem and Haifa on May 24-30, 1998*, Louvain 2001, p. 1-34. L'article en question indique la relation directe entre l'enluminure de l'Évangile Sabas 248 et le Psautier de Radomir du monastère de Zographos ; nous formulons à ce propos l'hypothèse sur la pénétration de ce genre d'enluminure en milieu slave par l'intermédiaire du patriarche Sava de Serbie, lors de ses séjours à Jérusalem, au Mont Athos et à Tarnovo.

Moscou, *Muz.* 2752 (vers 1360) et l'Évangile du patriarche Sabas, Mont Athos, *Hil.* 13, troisième quart du XIV^e siècle.

Il est important de noter que l'apparition des initiales à la main aux ongles rouges dans les manuscrits slaves est assez sporadique dans le cadre d'un même manuscrit : une fois dans le Psautier du XVI^e siècle de la Bibliothèque nationale de Sofia, n° 462 (folio 83v), quatre fois dans le Missel de Chilendar, *Hil.* 330 (folios 6 et 30, où Jean Chrysostome et Basile le Grand ont les ongles rouges ; au folio 28v, la main aux ongles rouges orne l'initiale et, au folio 5v, le cul-de-lampe). Dans l'Apôtre de Chilendar, *Cod. Hil.* 107, le plus somptueusement décoré des trois manuscrits, la main aux ongles vernis n'apparaît qu'une fois, au folio 196v. Ce fait contraste, ainsi que nous l'avons noté, avec l'apparition beaucoup plus fréquente de l'initiale à la main bénissant aux ongles rouges ou entièrement colorée de rouge dans la tradition byzantine. Dans ce sens, il convient de citer l'évangélaire grec de Strasbourg, le *Cod.* 1914 (*olim* 20), du XIII^e siècle, où toutes les initiales epsilon ont l'apparence d'une main bénissant, entièrement colorée de rouge²⁹.

Peut-on parler d'usage différent de ce type d'initiales dans les traditions byzantine et slave, où bien leur apparition plus rare dans les manuscrits slaves tardifs serait-elle le résultat d'une réduction formelle ?

Il me semble qu'à la différence de la tradition byzantine, l'usage de ce type d'initiales dans les manuscrits slaves est plus réfléchi, à savoir qu'elles correspondent à des passages bien déterminés du texte. Et bien que, comme nous l'avons déjà relevé, l'apparition de ce type d'initiales soit plus tardive chez les Slaves, elle nous aidera peut-être à jeter plus de lumière sur la relation texte-initiale, nous permettant de l'interpréter aussi dans la tradition byzantine. Plusieurs études à cet

29. Je voudrais remercier la direction de la section des manuscrits de la Bibliothèque de Strasbourg, qui m'a autorisée à travailler sur la collection de manuscrits grecs, en mettant également à ma disposition des photos. Voir : A. Džurova, *Introduction*, cité *supra* n. 23, il. 113. L. Mirković, *Православна литургија, други посебни део*, Belgrade 1982, p. 144-146 ; voir aussi I. Maïendorf, *Введение в святоотеческое богословие*, Moscou 1985, p. 163-165.

égard ont prouvé que le répertoire ornemental slave conservait des motifs archaïques de l'enluminure byzantine, qu'il a repris et renouvelé périodiquement, tout en restant fidèle à la pratique et aux règles de leur usage. Les manuscrits slaves, considérés comme périphériques par rapport à Constantinople, présentent une organisation du texte et de la décoration, un répertoire ornemental, qui rappellent les manuscrits des provinces byzantines orientales et occidentales, comme ceux du monastère de Saint-Sabas en Palestine, de l'Empire (c'est-à-dire la Grèce continentale) et des provinces italo-grecques. Ces analogies ont fait l'objet de plusieurs autres études, aussi n'ai-je pas l'intention de m'y attarder³⁰.

Un des exemples significatifs à cet égard est l'initiale du type main bénissant aux ongles rouges du Psautier *NBKM 462*, du XVI^e siècle, de la Bibliothèque nationale de Sofia. Au folio 83v, au début du psaume 109, est placée l'initiale P, en forme de main à l'index pointé dont l'ongle est coloré de rouge. C'est par cette initiale que débute le psaume, récité aux matines de samedi en temps ordinaire et aux matines de mercredi pendant la Semaine Sainte. Le texte du psaume 109 est étroitement lié à la signification liturgique et mystique du samedi : selon la tradition liturgique, samedi est le jour où l'on fête la vie éternelle après la mort, le jour du Royaume de Dieu. Cet extrait, qui correspond le plus fidèlement à l'interprétation mystique de l'office divin, est désigné par une main pointée dans une certaine direction ; il s'agit là d'un aspect très important pour l'eschatologie chrétienne. La « main pointée » est la main de Dieu qui, le jour du Jugement Dernier, triera les justes pour les séparer des pécheurs. Ainsi, l'initiale enluminée devient un élément chargé de signification, qu'on peut déchiffrer dans le contexte de la pratique liturgique chrétienne et de sa symbolique. À cet égard, nous pouvons établir un parallèle avec l'Évangélaire de Strasbourg n° 1914, où la « main bénissante » faisant partie de la composition de l'épsilon, de même que le poisson, symbole de Jésus-Christ, est entièrement colorée en

30. Voir *supra* n. 21-23.

rouge (folios 33v, 71, etc.), ce qui est aussi le cas de la main de l'initiale ε de la lecture 178 de l'Évangile du pope Dobrejšo.

Dans les deux autres manuscrits slaves, que j'ai déjà cités – le Missel et l'Apôtre de Chilendar – le lien entre le texte et l'initiale est encore plus évident. Dans l'Apôtre de 1760, l'initiale B est soutenue par une main aux ongles colorés d'un rouge éclatant, marquant le début de la lecture de l'Épître aux Juifs (9 : 1-7), par laquelle est marquée la fête de la Chemise virginal et de la Ceinture virginal de la Sainte Vierge des Blachernes. L'extrait décrit le temple vétéro-testamentaire où se trouve le ciborium renfermant les Tables de la Loi de Moïse. Les versets 6-7 ont une grande importance pour l'interprétation de l'initiale : les pouvoirs des prêtres, qui n'ont accès qu'au parvis, y sont distingués de ceux du grand prêtre, qui seul a le droit d'entrer dans le sanctuaire. D'après l'Épître aux Juifs, le grand prêtre n'entre pas sans « verser du sang, pour se purifier lui-même, ainsi que pour laver les péchés que le peuple a commis par ignorance ». L'immolation d'animaux vétérotestamentaire se trouve transposée dans le motif du sang de la rédemption, propre à la tradition néotestamentaire, rappelé symboliquement dans les manuscrits en question par les ongles rouges du prêtre, qui évoquent sa fonction de grand prêtre dans l'Ancien Testament. À cette interprétation, il convient d'ajouter la place même de l'Épître dans la tradition liturgique, dans la mesure où elle explique la fonction de grand prêtre de Jésus-Christ qui, par son propre sacrifice, rachète les péchés des hommes (*cf.* Épître aux Juifs 3:1, 5:10, 6:20, 9:11). Ainsi, la représentation de Jésus-archihiérarque reprend les fonctions du grand prêtre vétérotestamentaire, personnifié par Aaron, avec ses attributs (le bâton archiépiscopal et le sang sacrificiel), tout en les stylisant et en interprétant le sacrifice dans l'esprit de la tradition néotestamentaire³¹. Il convient de citer à cet égard les versets 11-12 du chapitre 9, selon lesquels le Christ, en sa qualité d'archiérarque,

31. À l'appui d'une telle interprétation, mentionnons l'article de A. Lidov, «Христос-священник» в иконографических программах XI-XII веков, *IV* 55 (1994), p. 187-192.

pénètre dans le sanctuaire versant son propre sang pour obtenir la rédemption éternelle. Ce texte vient à l'appui de notre thèse selon laquelle le copiste slave a cherché à exprimer la signification liturgique de la lecture par les ongles colorés en rouge de la main qui tient le bâton d'archevêque d'Aaron.

Le Missel de la collection du monastère de Chilendar, *Hil. n° 330*, renferme les Liturgies de Jean Chrysostome et de Basile le Grand. Au début de chaque Liturgie figure une miniature représentant l'auteur en pied, les ongles de la main, qui tient le rouleau liturgique, colorés de rouge. Il s'agit d'un élément décoratif très significatif par lequel les fonctions d'archiévêque inhérentes à Jésus-Christ sont transposées sur deux personnages directement liés à l'office divin³². L'initiale en question se trouve au verso du folio 28 et présente un **B** majuscule, par lequel commence la prière récitée à la fin de la Liturgie de Jean Chrysostome. Après la lecture de ce texte, le prêtre bénit les fidèles et leur administre l'hostie. Dans ce cas concret, l'initiale à la main bénissant illustre un acte liturgique déterminé, la bénédiction³³. Lors de cet acte, l'index et le médium pliés forment les lettres **IC**, alors que le pouce, l'annulaire et l'auriculaire signifient **XC**. Or, cette bénédiction est dispensée avec et au nom du Christ³⁴. Le fait de placer la main bénissant au début de la prière récitée à la fin de l'office divin

32. Sans aborder en détail la question des auteurs des textes liturgiques, que la tradition leur attribue et au sujet desquels il existe une bibliographie abondante, nous voudrions souligner que dans l'esprit du copiste-illustrateur de ce missel, les deux auteurs de liturgies apparaissent comme les médiateurs de la fonction archiépiscopale de Jésus ; aussi leurs ongles sont-ils colorés en rouge. Ajoutons que, selon Pseudo-Dionysios l'Aréopagite, dont la doctrine sur la hiérarchie est bien connue dans le monde orthodoxe, le hiérarque, inspiré par Dieu, possède toute la science divine, du fait qu'il a reçu les ordres devant l'autel de Dieu. Aussi, en officiant, rend-il accessible aux sens humains, l'image transcendante de Jésus Christ. Voir saint Denys l'Aréopagite, *За небесната йерархия. За църковната йерархия*, tr. bulgare Iv. Christov, Sofia 2001, p. 64-65 et 85-87.

33. L. Mirković, *Православна литургија*, cité *supra* n. 29, p. 300-301. La bénédiction est légalisée dans l'Église chrétienne aux termes du canon 27 du VI^e Concile œcuménique et du canon 27 de saint Basile le Grand.

34. H. Schafer, *Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos*, Trèves 1855, p. 418.

nous ramène encore aux fonctions archiépiscopales du Christ. Le prêtre, qui dispense la bénédiction, la transmet de Dieu aux hommes. Aussi la bénédiction devant l'autel est-elle considérée comme une bénédiction de la main de Dieu. Dans le manuscrit de Chilendar n° 330, la communion rituelle mystique avec la Grâce Divine est exprimée à travers les ongles colorés en rouge de la main bénissant de l'initiale. Il s'agit d'une réminiscence lointaine de la main trempée de sang du grand prêtre vétérotestamentaire, devenue par la suite le symbole du sang versé par le Christ – grand prêtre néotestamentaire – sang qui apportera aux chrétiens le pardon, le salut et la vie éternelle.

Tout en étant isolées dans la tradition slave, les initiales à la main bénissant ou pointée dans quelque direction, aux ongles colorés de rouge, nous ramènent à une interprétation précoce de la pratique liturgique chrétienne, qui n'a pas encore atteint le symbolisme mystique et spirituel plus tardif, dont il est question dans *L'Histoire ecclésiastique et la théorie mystique* attribuée au patriarche Germain³⁵. Dans ce type d'initiales, nous percevons l'écho de principes plus archaïques encore de décoration du texte, où l'image et la parole se visualisent mutuellement pour recréer la signification mystique des sacres chrétiens. Peut-être est-ce la raison pour laquelle la tradition slave n'emploie ce type d'initiales qu'à des endroits bien déterminés des codices liturgiques, évitant délibérément leur usage dans des manuscrits non liturgiques. Or, si nous appliquons ces conclusions à la

35. Pseudo-Germain de Constantinople, *Histoire ecclésiastique et contemplation mystique*, dans *PG*, XCVIII, col. 383-454. Cet ouvrage est attribué au patriarche Germain de Constantinople qui vécut jusqu'en 740. Il convient de noter qu'une des traductions slaves du livre remonte à l'époque de Preslav, ce qui montre que la tradition slave fait connaissance de bonne heure avec le caractère mystique et symbolique de la liturgie chrétienne. Cette traduction est attribuée à Constantin de Preslav. Le texte, d'après une copie du Recueil du roi Ivan Alexandre de 1348, est publié par K. Kuev, *Иван-Александровият сборник от 1348 г.*, Sofia 1981, p. 345-365. Sur la version grecque sur laquelle a été faite la traduction slave, voir F. Thomson, *Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the Historia Ecclesiastica et Mystica Contemplatio Attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople*, *Palaeobulgarica* 10 (1986), p. 41-48.

tradition byzantine, nous constaterons que dans les grandes lignes l'interprétation reste la même.

Parmi les spécimens byzantins, c'est l'initiale epsilon du manuscrit n° 18 de la collection du monastère de Dionysiou, du XI^e siècle, qui présente le plus d'intérêt³⁶. Ainsi, au verso du folio 22, l'initiale est insérée entre les contours d'un poisson à la tête et à la queue nettement marquées. Le symbole paléochrétien de Jésus est traité ici par la figure d'un archiépiscopat levant, en signe de bénédiction, sa main entièrement colorée de rouge. Cette composition nous ramène à la fonction archiépiscopale du Christ, sans compter qu'en l'occurrence on assiste à l'anthropomorphisation d'une de ses représentations symboliques les plus anciennes. On découvre un autre procédé de stylisation des mêmes fonctions dans l'Évangile *Vat. gr. 2138*, de 991, et dans un recueil contenant les œuvres de Maxime le Confesseur, le *Vat. gr. 2020*, de la fin du X^e siècle, conservée à la Bibliothèque apostolique du Vatican³⁷. Dans les deux manuscrits, les initiales epsilon sont présentées comme la main bénissant d'un archevêque. Si le mot grec εὐλογία est calqué sur le terme slave pour « bénédiction », l'initiale **Б** est le calque de l'initiale epsilon. Les deux lettres personnifient la grâce que Dieu dispense aux humains. En d'autres termes, la main bénissant aux ongles colorés est la main du Christ. Les manuscrits où cette fonction est mise en évidence par les ongles colorés de rouge, comme c'est le cas du manuscrit de Strasbourg, *Cod. Str. 1914*, suivent probablement une tradition ornementale archaïque, conservée dans les provinces. À l'appui d'une telle interprétation, on peut signaler des exemples du manuscrit n° 204 de la Bibliothèque bodléienne³⁸. Aux folios 57v, 67v et 68, les initiales à la main bénissant aux ongles rouges accompagnent les textes du prophète Sirach et le Livre de la Sagesse de Salomon. Cette initiale vise à souligner la signification des prophéties ayant prédit l'avènement de Jésus-Christ. D'après Grabar, ces manuscrits ont une

36. A. Grabar, *Les manuscrits grecs*, cité supra n. 24.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

origine commune (Capoue), ce qui montre que, pour les manuscrits italo-grecs, la présence de ce type d'initiales était un phénomène courant. Nous pouvons y ajouter, sous réserve, un manuscrit du monastère du Mont Cassin : un recueil d'œuvres ascétiques et hagiographiques n° 431³⁹. Au folio 79 figure une composition en pleine page présentant deux arcs soutenus par des colonnes. Au-dessus des arcs se tient le Christ, tenant un évangile d'une main et bénissant de l'autre. Sur l'arc de gauche est représentée sa main avec les blessures de la crucifixion, dont l'interprétation est très proche de celle des mains aux ongles rouges du ménologe n° 866 de la Bibliothèque vaticane⁴⁰. Sur l'arc est dessinée la main bénissant aux ongles rouges. Cette composition parvient dans une certaine mesure à éclairer la signification symbolique du groupe d'initiales qui nous intéresse : la main du Christ, ayant accepté le supplice de la croix, et la main bénissant sont les deux aspects de la main de Dieu dispensant la grâce et les bienfaits aux hommes. De cette manière, le manuscrit du Mont Cassin n° 431, de même que le *Dionysiou* n° 18, viennent compléter le spectre de significations de l'initiale « à la main bénissant aux ongles rouges ». Il devrait être interpréter dans le sens de la fonction archiépiscopale du Christ et du mystère de l'eucharistie, la grâce ayant effleuré les chrétiens après le supplice volontaire du Fils de Dieu au Golgotha, grâce qu'ils peuvent obtenir chaque fois après la célébration de la liturgie. Les exemplaires plus tardifs élaborent déjà une symbolique plus résistante dans ce sens et trouvent une diffusion dans les codices liturgiques, tels l'évangélaire de Strasbourg *Cod. 1914* (Ex. 20), le tétraévangile de Grottaferrata (*Crypt. A.a.V*) des XI^e-XII^e siècles,⁴¹ le panégyrique du X^e siècle

39. *Ibid.*

40. *Ibid.* ; S. Luca, *Scritture e libri della « scuola niliana »*, dans *Atti del seminario di Erice*, Spolète 1988, p. 319-387.

41. P. Canart et S. Luca éd., *Codici greci dell'Italia Meridionale (Grottaferrata, Biblioteca del Monumento Nazionale, 31 marzo-31 maggio 2000)*, Rome 2000, p. 73, n° 22.

*Ambr. D.92 sup.*⁴², le tétraévangile grec de la Bibliothèque nationale de Plovdiv n° 120, du XIII^e siècle⁴³, le ménée des fêtes *NBKM n° 18*, du XIII^e siècle⁴⁴, et d'autres encore. De toute évidence, les initiales sont chargées de la même signification dans la tradition slave où elles sont conservées sans subir de modifications, pour réapparaître dans des exemplaires plus tardifs liés étroitement à la pratique liturgique, qui n'en gardent pas moins leur signification originelle.

Nous pourrions ajouter aux parallèles grecs que nous venons de citer un certain nombre d'autres manuscrits, d'autant plus que l'arc temporel durant lequel ce motif fut employé chez les Slaves doit s'élargir à l'avenir, mais ce n'est pas le but du présent exposé. Il s'agit plutôt de mettre en exergue un fait, caractéristique de la tradition grecque et slave, et aussi de la manière dont la tradition slave assimilait les archétypes byzantins : synchrone au niveau de la périphérie et asynchrone au niveau de la capitale. Ce principe retardataire de fonctionnement du système, évoquant la réduction de certains aspects du modèle proposé par la capitale, a permis la conservation de certains archétypes et leur réapparition au bout de plusieurs siècles dans les pratiques manuscrites des adeptes, de ceux qui avaient gardé dans une plus grande mesure l'affinité avec la visualisation du dogme.

On pourrait se demander pourquoi accorder, dans un exposé consacré à l'enluminure d'une partie des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, une si grande place au motif des ongles vernis et à celui de la main colorée de l'évangéliste *Cod. Str. 1914 (Ex. 20)*. Ce sont d'absence d'attention de la part des spécialistes pour ce motif, qu'ils négligent dans leurs analyses ou qu'ils attribuent à une motivation purement esthétique du

42. S. Luca, Georgios Taurozis, copista e protopapa di Tropea nel sec. XIV, *Bolletino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 53 (1999) [= *Studi in onore di Mgr Paul Canart per il LXX compleanno*], p. 285-320.

43. K. Stanchev, The Bulgaro-Greek Literary relations During the Turkish Rule, *Balkan Studies* 25 (1984), p. 457-473.

44. M. Stoianov, *Опис на гръцки и други чуждоезични книги в Народна библиотека « Кирил и Методий »*, Sofia 1973, ms. n° 18.

calligraphe, et d'autre part le traitement prioritaire de ce motif dans l'évangéliste de Strasbourg, qu'on ne trouve à ma connaissance dans aucun autre manuscrit, qui m'ont poussée à aborder plus en détail ce problème.

Axinia Džurova
Centre « Ivan Dujčev », Sofia

AUTORITÀ PATRIARCALE E QUESTIONE DINASTICA

il caso di Arsenio Autoriano

Renata Gentile Messina

1. All'indomani della scioccante esperienza della quarta crociata, dello smembramento dell'impero e della sua sopravvivenza in esilio, si verificò l'esplosione dello scisma arsenita¹. Originato dalla protesta per la deposizione del patriarca Arsenio Autoriano da parte di Michele VIII Paleologo, esso proseguì attaccando la politica unionista di tale imperatore e si estinse solo sotto suo figlio Andronico II, che dovette compiere molti sforzi per giungere ad una composizione. Sin dai primi tempi questo fenomeno scismatico, pur essendo diretto formalmente contro i successori di Arsenio, mostrò di costituire una forma di protesta contro l'imperatore. Come tale esso rese visibile in modo traumatico due importanti conseguenze dell'avventura da cui l'impero era appena uscito.

In primo luogo, come è stato rilevato da più parti, lo scisma trovava terreno principalmente nel malcontento delle popolazioni microasiatiche. Queste, durante l'impero di Nicea, avevano conosciuto un periodo di benessere che le aveva illuse d'essersi riscattate, una volta per tutte, dalla cosiddetta « polarizzazione costantinopolitana ».

1. Sul movimento arsenita vd. principalmente I. Sykoutres, *Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν*, *Ἑλληνικά* 2 (1929), p. 267-332; 3 (1930), p. 15-44; 5 (1932), p. 107-126; V. Laurent, *Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite*, *Académie Roumaine. Bulletin de la section historique* 26 (1945), p. 225-313.

Ma la riconquista della regina delle città aveva comportato un'inversione di tendenza, la quale anzi era stata anticipata già dal 1258, quando Michele Paleologo aveva preso il potere come tutore dell'ultimo imperatore Lascaris. Interprete delle esigenze dei costantinopolitani in esilio, Michele era proiettato verso la riconquista della capitale e non aveva interesse a continuare la politica di sviluppo dell'Asia minore perseguita dai sovrani Lascaridi². Quindi la protesta nata a Costantinopoli contro la deposizione di Autoriano, difensore dei diritti dell'imperatore minorenne, si estese facilmente in quelle regioni che rimpiangevano la dinastia offesa e che trovarono così un pretesto per sollevarsi contro i primi Paleologi.

Inoltre, lo scisma metteva in luce un fenomeno che sarebbe risultato irreversibile: il cambiamento del rapporto di forza all'interno delle relazioni tra potere politico e potere ecclesiastico³. La capacità persuasiva dei monaci agiva non solo sugli strati più bassi della popolazione, ma anche presso personaggi altolocati e parenti

2. Sulla « polarizzazione costantinopolitana » cfr. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975, p. 64 e ss. Per una valutazione complessiva dell'azione dei Lascaridi a Nicea, oltre all'ormai classico A. Meliarakes, *Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας*, Athènes 1898, vd. soprattutto A. Gardner, *The Lascarids of Nicaea. The Story of an Empire in Exile*, Londra 1912, (rist. Amsterdam 1964); J. Irmscher, *Nikäa als « Zentrum des griechischen Patriotismus »*, *RESEE* 8 (1970), p. 33-47; H. Ahrweiler, *L'expérience nicéenne*, *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975), p. 23-40; Ead., *L'idéologie*, cit. *supra*, p. 107 e ss; M. Angold, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford 1975. Sul regno di Michele VIII in generale vd. C. Chapman, *Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire byzantin*, Paris 1926; D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282. A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge (Massachusetts) 1959; D. M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium (1261-1453)*, Londra 1972, p. 45s.; H. Ahrweiler, *L'idéologie*, p. 115s., nonché la sintesi di J. Wiewiorowski, *Portrety cesarzy byzantynskich. III: Panowania Michala VIII Paleologa, 1258-1282, Meander* 50 (1996), p. 37-43.

3. Cfr. M. Angold, *A Byzantine Government*, cit. *supra* n. 2, p. 93; Id., *Church and Society in Byzantium under the Comneni (1081-1261)*, Cambridge 1995, p. 560s.

dell'imperatore⁴. Alla base c'era un'istanza forte, cui difficilmente le persone pie e dotate di scrupolo religioso avrebbero potuto resistere: il rispetto dei sacri canoni, o addirittura la difesa della loro stessa sopravvivenza. Difatti, la prima questione agitata dagli Arseniti riguardava un problema di legittimità: quella dei successori di un patriarca che era stato deposto ingiustamente. In séguito essi si opposero alla politica unionista, che avrebbe rappresentato la fine dell'Ortodossia, cioè il naufragio dell'identità di un popolo il quale, ormai, si riconosceva principalmente nell'appartenenza religiosa, anche oltre i confini politici dell'impero restaurato.

Non è però sul movimento arsenita che si appunta l'interesse di questo contributo, bensì su alcuni eventi che lo precedettero e contribuirono a determinarne la nascita. In particolare, osserveremo il comportamento di Arsenio Autoriano durante la scalata al potere di Michele VIII ai danni del minore Giovanni Lascaris. Il proposito è quello di verificare se nel rapporto tra il patriarca ed il Paleologo si ravvisi già una tendenza verso il nuovo equilibrio tra potere politico e potere religioso, al quale abbiamo accennato. In altre parole, la domanda è se l'autorità patriarcale si sia rivelata più determinata e più audace, in questo caso di conflitto dinastico, di quanto non fosse accaduto in passato in circostanze legate alla successione imperiale.

2. Per prima cosa occorre ricordare che Arsenio era stato scelto direttamente da Teodoro II per essere elevato al soglio patriarcale⁵. È

4. Cfr. Giorgio Pachimera, *Relazioni storiche*, a c. di A. Failler e V. Laurent, *Relations historiques* [CFHB, 24], I, Parigi 1984, p. 381, 4 e s.; p. 383-385.

5. L'elezione del patriarca è narrata da Giorgio Acropolita, *Cronaca*, a c. di A. Heisenberg, *Georgii Acropolitae Opera*, I, Leipzig 1903; edizione coretata a c. di P. Wirth, Stuttgart² 1903, p. 106s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, cit. *supra* n. 4, p. 165, 1 e s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, VII, Venezia-Parigi 1894 (ristampata Atena 1972), p. 1-556, *praesertim* p. 509s. = Giorgio Acropolita, *Cronaca*, cit. *supra*, p. 275-302, *praesertim* p. 288s.; Ephraem, *Cronografia*, a c. di O. Lampsides, *Ephraem Aenii historia chronica*, Atena 1990 [CFHB, 27], v. 8931s.; Niceforo Gregora, *Storia bizantina*, a c. di L. Schopen e I. Bekker, *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, Bonn 1829 [CSHB, 19], I, p. 55, 3s., e da un anonimo biografo di Arsenio il cui

verosimile che fosse parente del primo patriarca ecumenico eletto a Nicea, Michele Autoriano, voluto da Teodoro I affinché provvedesse alla sua incoronazione⁶. Questo potrebbe significare che Teodoro II ed Arsenio si sentissero legati da un'antica solidarietà, la quale forse era nata a Costantinopoli tra membri delle rispettive famiglie e s'era incrementata nella sede nicena⁷. Inoltre, il nuovo patriarca era un

discorso si legge in P. G. Nikolopoulos, 'Ανέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιος Αὐτοκράτορος πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 45 (1981-1982), p. 406-461, testo p. 449-461, l. 223-325; vd. inoltre Niceforo Blemmida, *Autobiografia*, a c. di J. A. Munitiz *Nicephori Blemmidae autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior*, Turnhout 1984 [Corpus Christianorum. Series Graeca, 13], p. 40, 8s.; Niceforo Callisto Xantopulo, *Enarratio de episcopis Byzantii et de patriarchis omnibus Constantinopolitanis*, in PG CXLVII, col. 449-468, *praesertim* 465-468. Su Arsenio Autoriano, oltre a I. Sykoutres, Περὶ τὸ σχῆμα, cit. *supra* n. 1. *passim*, vd. in particolare H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Monaco di Bavaria 1959, p. 702s.; I. E. Troickij, *Arsenij, patriarch Nikejskij i Konstantinopol'skij, i Arsenity*, St. Petersburg 1873, rist. Londra 1973; S. Eustratiades, 'Ο πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτοκράτορος (1255-1260 καὶ 1261-1267), *Ἑλληνικά* I (1928), p. 78-94; V. Laurent, La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII^e siècle (1208-1309), *RÉB* 27 (1969), p. 129-149, *praesertim* p. 139s.; 142s.; Id., *Les registres des actes du patriarchat de Constantinople*, I, 4, Paris 1971, p. 134-149; 158-174; P. G. Nikolopoulos, 'Ακολουθία εἰς Ἀρσένιος πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 43 (1977/78), p. 365-383, testo p. 376-383; Id., 'Ανέκδοτος λόγος, cit. *supra*, *passim*; A. Failler, Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère, *RÉB* 38 (1980), p. 5-103; 39 (1981), p. 145-249, *praesertim* p. 155-164; Id., La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarchat, *RÉB* 59 (2001), p. 125-146, *praesertim* p. 133s.; R. Macrides, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, in S. Hackel (a c. di), *The Byzantine Saint. University of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Londra 1981, p. 67-87, *praesertim* p. 73-79.

6. Tuttavia, come osserva Nikolopoulos, 'Ανέκδοτος λόγος, cit. *supra* n. 5, p. 412 e n. 2, nessuna fonte mette in relazione di parentela i due patriarchi. Per l'elezione di Michele Autoriano vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 11, 15s.

7. Sugli Autoriani vd. E. Trapp, R. Walther e H.-V. Beyer, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, I, Vienna 1976, n° 1691-1696 (Arsenio = n° 1694); A. Kazhdan e Silvia Ronchey, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo 1997, *passim*. Forse d'origine occidentale, sono noti come funzionari a partire dall'XI secolo. Dal secolo successivo membri della

monaco austero e di vocazione sincera, se è vero che aveva rinunciato a perfezionare la propria educazione per entrare in convento⁸ anche se, per posizione sociale, avrebbe potuto aspirare ad una buona carriera nell'amministrazione civile od ecclesiastica. Ad ogni modo, la mancanza di un forte radicamento familiare nell'ambiente niceno⁹ ed i lunghi anni trascorsi in convento l'avevano reso certamente estraneo agli intrecci d'interesse ed ai giochi di potere della corte e dell'alto clero. Per questa ragione, anche se forse non era così rozzo ed ignorante come lo dipinge Acropolita¹⁰, si può ritenere che egli fosse adatto a soddisfare le tendenze cosiddette democratiche di Teodoro II

famiglia appaiono in relazione con esponenti dell'alta cultura. A Costantinopoli, prima del 1204, il futuro patriarca Michele IV era stato gran sacellario ed annoverava tra i suoi amici Eustazio di Tessalonica e Michele Coniata, mentre il padre di Arsenio sembra che fosse giudice del velo ed avesse sposato una Camatera, stando alle notizie dell'encomio per Autoriano e di Scutariota ('Ανέκδοτος λόγος, 52s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, cit. *supra* n. 5, p. 511, 2s. = a c. di A. Heisenberg, cit. *supra* n. 5, p. 290, 1s.).

8. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 177s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 511, 21s.; 548, 20ss = a c. di A. Heisenberg, p. 290, 21s.; 299, 17s.; 'Ανέκδοτος λόγος, 87s. È probabile che egli possedesse un livello culturale discreto, anche se non era esperto nelle lettere profane e nella retorica (cfr. 'Ανέκδοτος λόγος, 95s.; Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 177, 7-178, 2). Sappiamo che aveva esemplato un Salterio (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 351, 28) e sembra che sotto Giovanni III Vatatzas sia stato ritenuto adeguato per qualche incarico di responsabilità: secondo l'Anonimo dell'encomio sarebbe stato candidato per il patriarcato di Gerusalemme ('Ανέκδοτος λόγος, 192s.); secondo Scutariota avrebbe partecipato ad una legazione presso il papa ([Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 511, 12s. = a c. di A. Heisenberg, p. 290, 11s.; cfr. F. Dölger, *Regesten des Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, III, *Regesten von 1204-1282*, a c. di P. Wirth, Monaco di Bavaria 1995, p. 47-48, n° 1816a.

9. Se sono esatte le notizie del suo biografo, il giovane orfano si trasferì da Costantinopoli occupata a Nicea dopo la morte del padre ('Ανέκδοτος λόγος, 81s.).

10. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 107, 6s.; 177s. Lo storico, essendo partigiano del Paleologo, si manifesta generalmente ostile e critico nei confronti del patriarca. Al suo giudizio si conformano Ephraem, *Cronografia*, cit. *supra* n. 5, v. 8949s. e Niceforo Gregora, *Storia*, cit. *supra* n. 5, I, p. 55, 18.

e libero di assecondarne la politica, rivolta allo sviluppo delle popolazioni locali¹¹.

3. Prima di morire l'imperatore fece testamento¹², nominando erede il figlioletto Giovanni sotto la tutela del gran domestico Giorgio Muzalone. È da escludere che sia stato nominato tutore anche il patriarca, come affermano fonti più tarde¹³, poiché la notizia non è confermata né dai contemporanei Acropolita e Pachimera, né dalla *Diatheke* di Arsenio¹⁴. Però di certo egli nutriva attaccamento per la

11. Sulla politica di Teodoro II vd. in particolare J. B. Papadopoulos, *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée (1254-1258)*, Paris 1908; A. M. Guadan, La « democrazia » in la epoca de Teodoro II Lascaris, *Publications de l'Institut d'Études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie* 11 (1962), p. 29-50. Arsenio avrebbe appoggiato le inclinazioni dell'imperatore anche riguardo ai contatti con Roma. Su questi, la cui valutazione non può prescindere da una visione complessiva delle relazioni col papato dopo la quarta Crociata, oggetto di diversi studi, ci limitiamo a ricordare due lavori dedicati in modo specifico al periodo in questione: V. Laurent, *Le pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée*, *Échos d'Orient* 38 (1935), p. 26-55, nonché il recente L. Pieralli, Una lettera del patriarca Arsenios Autorianos a papa Alessandro IV sull'unione delle chiese, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 48 (1998), p. 171-188, testo p. 178-185. Comunque, nonostante il generale accordo, qualche dissapore sarebbe sorto tra imperatore e patriarca a causa della scarsa generosità di Teodoro verso la Chiesa (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 133, 3s.).

12. F. Dölger, *Regesten*, III, cité *supra* n. 8, p. 56, n° 1846. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 154, 13 parla proprio di διαθήκη (cfr. anche Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 63, 11). A qualche atto imperiale (ἐπιστολάς) che designava Muzalone come tutore accenna pure Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 71, 11.

13. Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 62, 19s.; 66, 12; [Macario Melissenos], *Cronica*, a c. di V. Grecu in Giorgio Sphrantzes, *Τὰ καθ' αὐτὸν καὶ τινὰ γεγονότα ἐν τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς αὐτοῦ 1401-1477, cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melissenii chronicon, 1258-1481*, Bucarest 1966 [Scriptores Byzantini, V], p. 150-591, *praesertim* p. 158, 28s. Di più d'un tutore parla anche Ephraem, *Cronografia*, v. 9299s., ma senza nominare il patriarca.

14. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 154, 13s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 63, 14s.; Arsenio Autoreiano, *Testamento*, in PG CXL, col. 947-958, *praesertim* col. 949C; cfr. [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 536, 14s. Sull'argomento vd. A. Failler, *Chronologie*, cit. *supra* n. 5, p. 25. Sull'autenticità della *Diatheke* del patriarca è stato espresso qualche dubbio, che

dinastia ed è verosimile che si sia trovato fra coloro che giurarono di attenersi alle ultime volontà del *basileus* in fin di vita¹⁵.

Comunque Arsenio fu chiamato ben presto in causa, dopo che Muzalone e i suoi fratelli furono uccisi durante una cerimonia commemorativa a nove giorni dalla morte di Teodoro. Infatti, coloro che erano convenuti per l'occasione nel monastero τῶν Σοσάνδρων, vicino Magnesia, subito si riunirono e nominarono Michele quale nuovo reggente¹⁶. Il patriarca e la sinodo furono invitati a recarsi a Magnesia per unirsi all'assemblea e Paleologo non volle accettare l'incarico senza il loro avallo. Secondo Acropolita ci sarebbe stata una sola adunanza, alla quale avrebbero partecipato anche i militari, i rappresentanti del popolo, i vescovi ed Arsenio stesso, i quali all'unanimità avrebbero eletto reggente il Paleologo con il titolo di despota¹⁷. Ma non v'è motivo di dubitare del racconto di Pachimera,

però non incide gran che sulla valutazione dell'utilità del documento (cfr. quanto afferma A. Failler nella citata edizione di Pachimera, p. 132, n. 1).

15. Su tale giuramento vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 154, 19s.; cfr. [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 536, 19s. Altre fonti parlano di un ὄρκος prestato da tutti i sudditi, che sembra diverso rispetto a quello fatto dai presenti al capezzale di Teodoro: Arsenio Autoreiano, *Testamento*, cit. *supra* n. 14, col. 949C; [Macario Melissenos], *Cronica*, cit. *supra* n. 13, p. 158, 31s. Sicuramente, come afferma Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 63, 11s., vi furono due diversi giuramenti, prima e dopo il decesso dell'imperatore. È possibile che il patriarca fosse presente al primo di essi poiché, secondo [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 533s. = a c. di A. Heisenberg, p. 295s., Arsenio aveva visitato Teodoro II poco tempo prima che morisse. Sull'ἀναγόρευσις e sui tutori di Giovanni IV vd. Ai. Christophilopoulou, *Ἐκλογή ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ Βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος*, Atena 1956, p. 180; Ead., *Ἡ ἀντιβασιλεία εἰς τὸ Βυζάντιον*, *Σύμμεικτα* 2 (1970), p. 1-144, *praesertim* p. 83-91.

16. Per questi fatti vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 154s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 79s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 536s.; Ephraem, *Cronografia*, v. 9302s.; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 65s.; [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 158-160. Per la datazione ed altre notazioni cfr. A. Failler, *Chronologie*, p. 24s.

17. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 156s.; cfr. [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 537s. = a c. di A. Heisenberg, p. 299, 4, dove si specifica che il patriarca giunse appositamente da Nicea.

che è molto circostanziato, circa il fatto che l'elezione sia avvenuta nella prima seduta in assenza di Arsenio, particolare che trova conferma nel *Testamento* del patriarca¹⁸. Sarà bene riassumere quanto lo storico riferisce. I senatori ed i dignitari che già si trovavano sul posto costituirono una prima assemblea. Appena riuniti mandarono subito a chiamare il patriarca ed i vescovi, che si trovavano a Nicea, e deliberarono in attesa del loro arrivo. L'elezione avvenne dopo ampio dibattito, poiché anche altri aristocratici oltre a Michele Paleologo avanzavano la propria candidatura. Costui fu scelto perché possedeva requisiti che lo rendevano il più adatto: era un forte combattente, nobile di nascita ed imparentato con Giovanni Lascaris¹⁹. Quando arrivarono il patriarca e la sinodo egli era già stato investito del suo incarico col titolo di gran duca, sia pur in forma non ufficiale, teneva in custodia il giovane imperatore ed aveva preso possesso del tesoro della città. In questa veste gli toccò anche di accogliere le autorità religiose e lo fece con consumata diplomazia: mostrò grandissima deferenza verso Arsenio, al quale rimise le proprie insegne, e si conquistò i vescovi con un'ospitalità munifica e larghe promesse²⁰. I risultati si videro subito, durante l'assemblea che doveva ratificare la sua elezione. Allorché i più convinti sostenitori di Michele avanzarono la proposta di conferirgli la dignità di despota ci furono resistenze tra gli aristocratici, mentre i vescovi approvarono in molti ed il consenso del patriarca fu decisivo. La nomina e le insegne gli furono conferite da Giovanni Lascaris coadiuvato da Arsenio e fu sottoscritto un atto ufficiale²¹.

18. Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 949C. Cfr. A. Failler, *Chronologie*, p. 28.

19. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 95-97. Su tale parentela vd. Failler, *Pachimeriana quaedam*, *REB* 40 (1982), p. 187-199, *praesertim* p. 187-191.

20. Cfr. anche Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 70, 7s.

21. Per tutti questi eventi vd. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 97, 17s.; 101-111. Non è molto dissimile nella sostanza il racconto di Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 69s. e [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 160-162, pur con la differenza che Autoriano avrebbe partecipato a due assemblee a distanza di pochi giorni. In una Paleologo sarebbe stato nominato reggente, nell'altra avrebbe ricevuto il titolo di despota. Acropolita, il cui racconto è generalmente molto conciso, si riferisce

Dal punto di vista formale l'azione del patriarca in questo frangente non presenta alcunché di anomalo, perché egli rispose positivamente ad istanze che apparivano legittime: la nomina di Paleologo era stata deliberata da un'assemblea qualificata a farlo; non vi erano imputazioni a suo carico riguardo al fatto di sangue²²; ad Arsenio ed alla sinodo si richiedeva di partecipare all'assemblea che avrebbe formalizzato una decisione circa la gestione del potere, dal momento che le indicazioni di Teodoro II non potevano più essere rispettate. Una simile procedura non è nuova. Ad esempio, per le elezioni di Anastasio I (491) e Giustino I (518), che avvennero in mancanza di designazione da parte dell'imperatore defunto, è attestata la presenza del patriarca di Costantinopoli alle deliberazioni sulla successione imperiale²³. Inoltre, ricordiamo che secondo Zonara il

certamente all'ultima adunanza (Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 156s.). Il *tomos* è registrato in V. Laurent, *Les regestes*, cit. *supra* n. 5, I, 4, p. 145, n° 1340. Di esso Pachimera e Gregora non danno notizia, ma lo menzionano Arsenio, Acropolita e Scutariota (Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 949C; Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 158s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 538, 23s.). Per la cronologia dei fatti in questione vd. A. Failler, *Chronologie*, p. 24-30. Per l'ascesa di Paleologo fino all'incoronazione vd. fra gli altri D. J. Geanakoplos, *The Nicean Revolution of 1258 and the Usurpation of Michael VIII Paleologos*, *Traditio* 9 (1953), p. 420-430; Ai. Christophilopoulou, 'H ἀντιβασιλεία, cit. *supra* n. 15, p. 87s.; D. M. Nicol, *The Last Centuries*, cit. *supra* n. 2, p. 23s.; M. Angold, *A Byzantine Government*, p. 80s.

22. Questo, oltretutto, era stato giustificato mediante una serie di accuse nei confronti di Muzalone, che andavano dall'esercizio della magia contro la salute di Teodoro II all'intenzione di attentare all'incolumità del piccolo Giovanni (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 79, 13s.; 89, 6s.). Dal dettagliato resoconto di Pachimera sui primi giorni della reggenza di Muzalone e sul colpo di mano che portò alla sua eliminazione si può dedurre che il Paleologo era l'organizzatore del complotto e che vi aveva giocato un ruolo determinante, ma era stato abile a non esporsi in modo eccessivo, sicché nessuno avrebbe potuto chiamarlo responsabile della strage (*ibid.*, p. 63s.). Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 154s. tace sulla presenza di Michele in quelle circostanze. La critica moderna è concorde nel riconoscere in Michele l'istigatore dell'intero complotto.

23. Le procedure adottate in tali occasioni sono state descritte da Pietro Patrizio e si leggono in Costantino Porfirogeneta, *De cerimoniis*, I, 92-93 (= Constantini Porphyrogeniti *De cerimoniis aulae Byzantinae*, PG CXII, col. 769-793).

patriarca Xifilino, dopo la morte di Costantino X (1067), avrebbe contribuito alla decisione del Senato circa l'opportunità che l'imperatrice reggente non rispettasse le prescrizioni del marito e contraesse nuove nozze. Egli avrebbe ammesso che il matrimonio di Eudocia con un valido generale era necessario, affinché l'impero non andasse in rovina per mano dei Turchi²⁴. Sulla scorta di tali precedenti ci sembra che la partecipazione di Arsenio alla seconda adunanza si possa ritenere del tutto conforme ad una prassi consolidata e che la facilità con cui egli accettò la scelta del Paleologo, operata dal primo consesso, possa esser considerata senza sospetto. Nei casi or ora citati il ruolo del patriarca, assimilabile a quello di un funzionario in quanto prima autorità religiosa, era limitato ad una presenza pressoché formale e tuttavia era indispensabile per il suo significato. Difatti, poiché gli *archontes* ed i senatori deliberavano riguardo al vertice dell'impero cristiano, il suo consenso come capo religioso costituiva una garanzia di legittimità morale e di conformità all'ortodossia circa le scelte operate e per questo, talvolta, poteva comportare atti preventivi da parte del patriarca stesso o degli interessati²⁵. Entro

24. Giovanni Zonara, *Epitoma*, a c. di M. Pinder e Th. Büttner-Wobst, *Ioannis Zonarae epitomae historiarum libri XVIII*, I-III, Bonn 1841-1897 [CSHB], III, p. 686, 14s.. Il prescelto fu Romano Diogene. La presenza del patriarca è attestata anche in Michele Attaleiata, *Storia*, a c. di I. Bekker, *Michaelis Attaliothae historia*, rec., Bonn 1853 [CSHB], p. 100, 1s. Il suo coinvolgimento, testimoniato in modo differente pure da altre fonti, era indispensabile perché egli era garante del giuramento fatto da Eudocia. Cfr. N. Oikonomides, *Le serment de l'impératrice Eudocie (1067). Un épisode de l'histoire dynastique de Byzance*, *REB* 21 (1963), p. 101-128.

25. Oltre alla dispensa concessa da Xifilino ad Eudocia si veda, ad es., la richiesta di una confessione di fedeltà ai dogmi calcedoniani che il patriarca Eufemio avrebbe fatto ad Anastasio I (Evagrio, *Storia ecclesiastica*, a c. di J. Bidez e L. Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, Londra 1898 [rist. Amsterdam 1964], p. 130, 2-3; cfr. Teofane, *Cronografia*, a c. di C. De Boor, *Theophanis Chronographia*, I, Leipzig 1883 [rist. anast., Hildesheim-New York 1980], I, p. 136, 6-7), oppure quella di espiazione che Polieucte fece a Zimisce per l'assassinio di Niceforo Foca (Leone Diacono, *Storia*, a c. di C. B. Hase, *Leonis Diaconi historia*, Bonn 1828 [CSHB, 11], p. 98-99; Giovanni Scylitza, *Synopsis storica*, a c. di I. Thurn, *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, Berlino-New York

questi stessi limiti paiono rientrare sia il significato della convocazione di Autoriano da parte dei dignitari, sia il valore che Paleologo attribuiva all'assenso del patriarca alla sua nomina. Vero è che le circostanze in cui venivano sollecitati gli interventi di Autoriano erano particolarmente gravi, ma tali interventi non rappresentavano di per sé l'attribuzione di poteri speciali alla più alta autorità religiosa dell'impero²⁶.

4. Se appare giustificata l'adesione di Arsenio alla scelta operata in sua assenza, non altrettanto potrebbe sembrarlo la determinazione con cui egli approvò che al nuovo reggente si conferisse il titolo di despota²⁷. Tra l'altro, siffatta decisione andava contro il parere di tanti aristocratici, anch'essi imparentati con la dinastia, i quali temevano che quella dignità avrebbe attribuito a Michele un potere eccessivo²⁸. In realtà non era difficile immaginare che egli avrebbe potuto farne cattivo uso, e siamo indotti a chiederci come mai il patriarca non abbia presentato il pericolo, o se abbia fatto finta di nulla per non porsi in urto con lui sin dai primi giorni.

Pachimera afferma che Arsenio, a quel tempo, giudicava Paleologo come il più adatto al ruolo di tutore, e che aveva dichiarato questa sua convinzione appena aveva appreso della morte del *basileus*²⁹. Ciò appare strano se si pensa che Michele, in passato, era

1973 [CFHB, 5], p. 285s.). Sul ruolo del patriarca di Costantinopoli quale « tutore della coscienza etica dell'impero » sin dai primi secoli vd. S. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977 (trad. ital. *La teocrazia bizantina*, Firenze 1988, p. 33 e *passim*). Cfr. inoltre alla n. 69.

26. Ed infatti, secondo Pachimera, gli aristocratici non si ritenevano vincolati a modificare la propria decisione ma solo a riceverne una conferma (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 97, 11s.), e Paleologo voleva il consenso di Arsenio oὐ κατὰ χρείαν μᾶλλον, ἀλλ' ἵν' ἀσφαλέστερον τὸ γινόμενον καθιστῶτο (*ibid.*, 7s.).

27. Il patriarca nega d'aver dato il proprio appoggio a Paleologo nelle varie tappe della sua ascesa, se non costretto (Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 949CD).

28. Circa le discussioni che precedettero la nomina e circa l'adesione del patriarca vd. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 105-113.

29. *Ibid.*, p. 111, 15s. Secondo [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 160, 13s. l'iniziativa per la scelta di Paleologo sarebbe partita interamente dal patriarca.

stato sospettato di complotti. Però alla fine egli s'era riconciliato con Teodoro II³⁰. Inoltre non era un *parvenu* come Muzalone, né compromesso come lui con gli eccessi del regime precedente³¹. Ma soprattutto era uno dei migliori generali niceni, ed in quel momento la situazione dell'impero non appariva per nulla sicura. A Magnesia il recente episodio di violenza contro i Muzaloni faceva temere che nuovi disordini potessero scoppiare contro i dignitari, poiché in apparenza la strage aveva tratto origine dall'intemperanza della soldataglia³². Neppure le frontiere erano tranquille. Ad Oriente il sultano turco era divenuto tributario dei Mongoli. Teodoro II aveva stabilito contatti diplomatici con loro nella speranza d'evitare un'aggressione, ma qualora essi fossero passati all'attacco l'impero non avrebbe potuto opporre un'efficace resistenza. Ad Occidente

30. Una prima volta Michele Paleologo fu accusato di tradimento sotto Giovanni III. Altri sospetti si addensarono su di lui durante il regno di Teodoro II, col quale si sarebbe riappacificato poco prima che costui morisse (cfr. Dölger, *Regesten*, III, p. 55, n° 1842). Per tali eventi vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 93s.; 134s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 37-41, 43-45, 47-57; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 502s., 527s.; Ephraem, *Cronografia*, v. 8730s.; 9116s.; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 49, 7s., e 57s.; [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 154s.; Abu'l Faraj, *Cronografia*, a c. di E. A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj*, Londra 1932, p. 427s. Riguardo alla fuga di Paleologo presso i Turchi cfr. in particolare G. Prinzing, Ein Mann τυραννίδος ἄξιος. Zur Darstellung der rebellischen Vergangenheit Michaels VIII. Palaiologos, in *Lesarten. Festschrift für A. Kambylis zum 70. Geburtstag*, Berlin-New York 1998, p. 180-197.

31. Sulla preferenza accordata da Teodoro II a uomini nuovi come Giorgio Muzalone, a discapito di molti aristocratici, vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 124, 1s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 41-43; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, p. 521s.; Ephraem, *Cronografia*, v. 9053s.; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 62, 4s.

32. Ufficialmente l'insurrezione fu addebitata in parte ad un eccesso di zelo legittimista della truppa, in parte a malcontento per il trattamento economico, in parte ancora al desiderio di alcuni profittatori di trar vantaggio dal saccheggio delle dimore dei Muzaloni (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 79, 14s.). In seguito ai disordini si diffuse fra tutti i *μειστοράδες* un gran timore per la propria sicurezza: chi fuggì, chi si rinchiuso in casa, chi, come Michele Paleologo, si munì di una scorta (*ibid.*, p. 89-91).

Michele II d'Epiro, già in armi contro Nicea dall'anno prima, recentemente s'era coalizzato con Manfredi di Sicilia ed il principe di Acaia. Il conflitto con l'Impero Latino era sempre aperto³³. L'insieme di tutti questi fatti potrebbe aver indotto il patriarca a credere che fosse necessario non solo scegliere come reggente un valido generale, ma in più conferirgli una dignità che lo ponesse ὑπὲρ τοὺς ἄλλους come suggerivano i suoi sostenitori³⁴.

Dunque la decisione di attribuire il despotato a Paleologo, anziché costituire un segno di debolezza di Autoriano, potrebbe esser stata ispirata dal sincero convincimento di agire per il bene dell'impero. Proprio nello spirito che aveva indotto Xifilino a caldeggiare il matrimonio di Eudocia e ad assolverla dall'obbligo di osservare le disposizioni del marito defunto. Quel convincimento, invero, sembra aver guidato Arsenio in tutte le circostanze in cui la sua condotta potrebbe sembrare cedevole o pusillanime.

5. Le fonti ci forniscono notizie controverse sulla condotta del patriarca quando Paleologo fu eletto coimperatore. Se dovessimo credere a Gregora ed a Melissenos egli avrebbe scomunicato, o meglio minacciato di farlo, Michele e coloro che lo avevano elevato sullo

33. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 144, 15s., e 157, 11s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 115, 8s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, p. 538, 7s.; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 71s. Per la cronologia delle manovre di Michele d'Epiro vd. A. Failler, *Chronologie*, p. 31. Sui contatti tra Teodoro II e i Mongoli vd. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 187-189. Una tregua temporanea coi Latini di Costantinopoli fu concordata solo dopo l'incoronazione di Paleologo (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 149, 22s.). Cfr. F. Dölger, *Regesten*, III, p. 60, n° 1858. La necessità di eleggere un reggente militarmente capace in quel frangente è sottolineata da Geanakoplos, *The Nicene Revolution*, p. 426.

34. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 105, 30. Per il titolo di despota, che seguiva immediatamente quello imperiale nella scala gerarchica, vd. *generalia* ed informazione bibliografica in *ODB*, s.v. 'despotes'. Sul fatto che Autoriano in quel frangente abbia agito per il benessere dell'impero cfr. M. Angold, *A Byzantine Government*, p. 88.

scudo³⁵. Qualora fosse stato così, anche in quel frangente Arsenio avrebbe obbedito all'imperativo morale di proteggere l'erede legittimo e per di più minorenni. Ma i due storici scrivevano in epoche successive, quando già circolavano versioni dei fatti manipolate in funzione della controversia arsenita, che probabilmente tendevano a scagionare il patriarca dall'aver acconsentito all'elezione. Nello stesso *Testamento* di Arsenio si parla di scomunica solo in occasione dell'accecamento di Giovanni, che avvenne diverso tempo dopo³⁶. Pachimera, il quale in genere è molto ben informato, non solo attesta che Autoriano si lasciò convincere dai simpatizzanti di Michele ad approvare l'elezione, ma anzi in quella circostanza lo definisce *μαλακιζόμενος*³⁷. Lo storico, comunque, afferma che il patriarca e i vescovi erano stati sottoposti a pressioni insistenti. Egli riferisce anche gli argomenti usati per guadagnarne il consenso: si trattava di garantire da possibili attentati l'incolumità del reggente, da cui dipendeva quella del pupillo, e di rafforzare ancor di più l'autorità del Paleologo, poiché troppo tempo doveva ancora trascorrere prima che Giovanni IV raggiungesse l'età adulta. Fino ad allora l'impero sarebbe potuto andare in rovina, qualora non fosse stato retto da un *basileus*

35. Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 78, 3s.; [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 162, 6s. In un secondo momento, comunque, il patriarca avrebbe ritenuto meglio imporre al neoimperatore un giuramento (Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 78, 8s.; [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 162, 9s.).

36. Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 956A. Circa i tempi e le modalità della proclamazione e dell'incoronazione di Michele VIII vd. da ultimo A. Failler, *Chronologie*, p. 39s., cui si rimanda anche per il repertorio delle fonti. Cfr. altresì V. Laurent, *Notes de chronologie et d'histoire byzantine*, *Échos d'Orient* 36 (1937), p. 157-174, *praesertim* p. 165-169; Ai. Christophilopoulou, *Ἐκλογή*, cit. *supra* n. 15, p. 182s.; F. Dölger, Die dynastische Familienpolitik des Kaisers Michael Palaiologos (1258-1282), in *Festschrift E. Eichmann*, Paderborn 1940, p. 179-190, ora in Id., *ΠΑΡΑΣΤΟΡΑ*, Ettal 1961, p. 178-188; P. Wirth, Die Begründung der Kaisermacht Michaels VIII. Palaiologos, *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 10 (1961), p. 85-91. L'accecamento del giovane Lascaris ebbe luogo il 25 dicembre 1261 (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 257, 21s.).

37. *Ibid.*, p. 113-115.

idoneo al suo ruolo³⁸. In effetti in quel periodo l'offensiva di Michele d'Epiro e dei suoi alleati s'era fatta incalzante e minacciava Tessalonica, rendendo necessario un deciso intervento da parte nicena, che si concretizzò nella campagna di Giovanni Paleologo durante il 1159³⁹. Più oltre lo storico sottolinea l'abilità con cui Paleologo si

38. Τοῖς δὲ γε τοῦ ἱεροῦ καταλόγου καὶ ἐκ φιλοτιμοτέρας χειρὸς ἐχορήγει, καὶ κρύφα καὶ φανερώς, τὸ μὲν ὡς ἀνάγκης οὐσης, ἐφ' ᾧ διαζῆν ἐκείνους, τὸ δὲ κρύβδην νυκτὸς πεμπομένων, καὶ τὸ μείζον ὑπορύττοντος καὶ ζητούντος, ὡς οὕτως αὐτάρκες ὃν ἐκείνῳ, εἰ συμβασιλεύοι τῷ βασιλεῖ. Προϋβάλλετο γὰρ κινδύνους καὶ φόβους ἐπλητμένους αὐτῷ καὶ τὰ τῶν Μουζαλῶνων εἰσήγεν, ὡς κακείνων οὕτως ἀπολωλόντων ἐκ φθόνου, καὶ τὸ τῆς ὑποψίας δεινὸν ὑπεδείκνυ, ὡς αὐτίκα κινδυνεύσαν, εἰ μὴ προσέχοι. Ὁ δὲ φυλάττειν ἄλλον ἐπιτραπείς, αὐτὸς πολλοὺς φυλαττόμενος, οὐκ ἔμμονον ἔξει τῷ φυλαττομένῳ τὴν ἀσχολίαν, περὶ ἐαυτῷ δεδοικώς τὰ πλείστα· παντὶ δ' ἐγχωρεῖν μᾶλλον ἢ φύλακι δεῖσθαι φύλακος. [...] Τότε τοίνυν ... παρὰ τὸν πατριάρχην γενόμενοι καὶ τὴν σύνοδον, οὐκ ἀνήσειν ἔφασκον, εἰ μὴ γ' ὁ δεσπότης καὶ τοῦ μείζονος ἐπιλήψαιτο· αὐτὸν γὰρ εἶναι καὶ μόνον τὸν μετὰ τὸν ἐκ γένους βασιλέα ἄξιον ἄρχειν καὶ σὺν ἐκείνῳ, καὶ δεῖν οὕτως ἔχουσι βασιλέως ἐντελοῦς, ἐς ὃ τι καὶ πράξοι. Τὸ μὲν οὖν ἀναμένειν τὴν τοῦ ἀφῆλικος ἡλικίαν, μὴ καὶ θθάσῃ τις κηδεμονίας δεόμενος ἐκποδῶν γεγονώς πρὶν ἢ ὁ εὖ δράσων ἐκείνον τελείαν λάβῃ τὴν ἡλικίαν. Τὸ δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ὄντα τὸν κηδεμόνα μὴ ὡς βασιλέα πράττειν, μὴ καὶ ἀβέβαιος ἢ χάρις καὶ ἄστατος ἦ. Ταῦτ' ἔλεγον οἱ ἐν τέλει καὶ τὸν πατριάρχην μαλακιζόμενον ἐπειθον· οὐδὲ γὰρ ἐκείνος ἡμέλει τῶν καθηκόντων καὶ οἷς ὁ ἱερὸς μαλάσσοιτο σύλλογος (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 113-115). Quando si voleva affiancare un imperatore adulto ad uno minorenni la propaganda ricorreva sempre ad argomentazioni simili (cfr. J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestation à Byzance (963-1210)*, Paris 1990 [Byzantina Sorbonensia, 9], p. 186s.) e spesso esse si trovano rispecchiate nelle pagine degli storici bizantini (in proposito cfr. R. Gentile Messina, *Un princeps puer* del XII secolo: Alessio II Comneno in Niceta Coniata ed Eustazio di Tessalonica, in F. Conca (a c. di), *Byzantina Mediolanensia. V Congresso Nazionale di Studi Bizantini (Milano, 19-22 ottobre 1994)*, Messina 1996 [Medioevo Romanzo e Orientale. Colloqui, 3], p. 187-198).

39. Per l'offensiva degli Epiroiti e la spedizione di Giovanni vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 160s., 163s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 117s., 151-153; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, p. 539s.; Ephraem, *Cronografia*, v. 9355s.; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 71s.; [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 162, 20s. La gravità della situazione è provata dal fatto che Michele Paleologo cercò di trattare con i tre sovrani avversari (F. Dölger, *Regesten*, III, p. 64, n° 1867c, 1867d, 1867e) e solo dopo il fallimento dei colloqui inviò al fratello l'ordine di passare al contrattacco. Per la cronologia della campagna vd. D. M.

conquistò il favore generale facendo opportune promesse ai cittadini d'ogni categoria sociale ed anche alla Chiesa. Al patriarca, in particolare, lasciò intendere che avrebbe rispettato la sua autorità più di quanto avesse fatto Teodoro II⁴⁰.

Pure in questo caso, dunque, è probabile che Arsenio fosse realmente convinto di agire per la salute della *res publica*. La condizione di coimperatore avrebbe garantito a Michele la stabilità interna necessaria per affrontare una guerra assai impegnativa, nonché un'autorità maggiore durante le trattative con i nemici. Nello stesso tempo sarebbero migliorati il prestigio della Chiesa e le condizioni di vita della popolazione. Oltretutto, la storia passata forniva diversi precedenti di coimperatori adulti che si erano affiancati a giovani colleghi per coadiuvarli e non sempre in tali casi era stata tentata l'usurpazione⁴¹.

6. È probabile che il vero errore di Autoriano sia stato quello di sottovalutare la spregiudicatezza di Paleologo e la sua ambizione a diventare primo imperatore. Pachimera racconta che, quando iniziò la campagna propagandistica per l'associazione di Michele al trono, il patriarca ed alcuni vescovi mostrarono grande preoccupazione. La sinodo fu lungamente indecisa sul da farsi: alla necessità di garantire l'equilibrio politico interno e la difesa delle frontiere si affiancava quella di preservare i diritti e l'incolumità dell'imperatore fanciullo. Ci si illuse di poter soddisfare entrambe le esigenze vincolando Michele al rispetto degli obblighi verso Giovanni Lascaris con un giuramento solenne⁴². Quanto le due istanze stessero a cuore al patriarca e ad una parte della sinodo si evince dalle motivazioni con cui alla fine, secondo Pachimera, i due partiti si accordarono a

Nicol, *The Date of the Battle of Pelagonia*, *BZ* 49 (1956), p. 68-71 e A. Failler, *Chronologie*, p. 30s.

40. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 131-133.

41. Ricordiamo ad esempio i casi di Teodosio I, Niceforo Foca, Giovanni Zimisce, Romano Diogene.

42. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 129-135. Per il giuramento *cfr.* F. Dölger, *Regesten*, III, p. 59, n° 1855.

riconoscere la compatibilità del nuovo ὁρκος con quello che Paleologo aveva fatto a Giovanni Vatatzas e rinnovato a Teodoro II, cioè di essere fedele alla dinastia Lascaride⁴³. I vescovi avrebbero riconosciuto legittimo il nuovo giuramento proprio per la necessità che il coimperatore fornisse il proprio sostegno al giovane *basileus*, i cui diritti venivano ribaditi: in questo modo il nuovo vincolo non avrebbe contrastato, bensì corroborato, il primo⁴⁴. Certo si trattò d'una soluzione di compromesso, che se da un lato manifesta la volontà di molti di favorire Michele nell'ascesa al trono, dall'altro rispecchia il dilemma che aveva travagliato gli altri. Essi infatti erano convinti che la posizione di Giovanni IV andasse salvaguardata, ma erano anche sensibili ai gravi pericoli agitati dalla propaganda avversaria⁴⁵.

In sostanza, quest'ultimo giuramento del Paleologo appare analogo a quelli che un tempo erano stati richiesti a Romano

43. Per questi ὁρκοι di Michele vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 101, 3s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 37, 8s.; 39, 25; 57, 26s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, p. 503s.; Ephraem, *Cronografia*, v. 8857s. e 9179; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 49, 14s.; [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 158, 21s. Sui giuramenti di fedeltà agli imperatori bizantini è fondamentale N. G. Svoronos, *Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle*, *REB* 9 (1951), p. 106-142. Circa il documento di riconciliazione con Teodoro II dopo il ritorno dal sultanato d'Iconio, *cfr. supra*.

44. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 135, 10s.: μηδὲ γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον κατὰ τοῦ βασιλεύοντος κάκιον βούλευμα, ἀλλὰ μᾶλλον συνεργίαν τῆς βασιλείας καὶ συντήρησιν ἀδιάδοχον, κατὰ καιρὸν συναιρομένου τῆς ἀρχῆς τῷ νέῳ βοηθείας χρῆζοντι.

45. Pachimera commenta amaramente che i vecchi giuramenti furono dissolti come ragnatele ad opera di coloro che appoggiavano il disegno di Paleologo (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 135, 9s.). In più occasioni, durante l'ascesa di costui, lo storico riferisce che molti vescovi erano stati conquistati dai suoi favori e convinti a far pressione sul patriarca (*ibid.*, p. 105, 5s.; 131, 11s.; 133, 1s.; 143, 1s.). Tuttavia, il tenore della risoluzione citata ed il fatto che essa sia stata formulata dopo accese discussioni sembrano indicare che il partito avversario avesse notevole energia, anche se non grande consistenza numerica. È anche probabile che lo storico cerchi così di scagionare la sinodo, nel suo complesso, dalla connivenza con Michele. Circa l'interesse di Pachimera per le notizie sull'ambiente ecclesiastico e circa la sua propensione per l'alto clero patriarcale vd. Failler, *La promotion*, cit. *supra* n. 5, p. 125s.

Lecapeno ed a Niceforo Foca quando avevano assunto la tutela di imperatori minorenni⁴⁶, e dunque non presenta carattere di originalità. Né è cosa nuova che esso sia stato imposto dal patriarca e dalla sinodo. A Foca, per esempio, la prescrizione era stata fatta dai senatori e dal patriarca Polieucte. Inoltre, come s'è già ricordato, nel passato era accaduto che i patriarchi pretendessero manifestazioni di garanzia o di espiazione prima dell'incoronazione di un imperatore⁴⁷. Le vere novità, in quel frangente, furono costituite dalla pretesa del Paleologo che Giovanni Lascaris facesse un giuramento uguale al suo e dalla decisione di aggiungere una clausola all'ὄρκος dei sudditi: essi avrebbero dovuto pretendere a tutti i costi, perfino ricorrendo alle armi, che i due imperatori rispettassero gli impegni reciproci⁴⁸. Anche riguardo all'accettazione di tali espedienti si può imputare una certa imprudenza ad Autoriano ed ai padri sinodali. Tuttavia, poiché sembra che tali iniziative siano partite da Michele, è evidente che i vescovi a lui favorevoli dovessero appoggiarle, e che un aperto rifiuto da parte degli altri avrebbe potuto destare sospetti e recar danno al piccolo *basileus*⁴⁹.

7. La duplice esigenza di salvaguardare l'impero e l'imperatore fanciullo sembra aver guidato Autoriano anche al momento dell'incoronazione, quando Paleologo giocò d'astuzia e di "machiavellismo"⁵⁰ per ottenere di fatto il rango di primo imperatore,

46. Per il primo, chiesto dai cortigiani, vd. Theophanes Continuatus, rec. I. Bekker [CSHB], Bonnæ 1838, p. 394, 3s. (= Theoph. Cont.); per il secondo vd. Leo Diacono, p. 41, 15s.

47. Cfr. i casi di Anastasio I e Giovanni Zimisce menzionati *supra*.

48. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 135-137.

49. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 137, 1s., alla luce dei fatti successivi, scorge nell'ὄρκος dei sudditi il germe della guerra civile. Ma certamente il fatto stesso che Paleologo abbia ritenuto opportuno prendere certe precauzioni significa che non si sentiva del tutto sicuro e temeva che, prima o poi, i filolascaridi organizzassero una seria opposizione.

50. Cfr. I. Sykoutres, *Περὶ τὸ σχίσμα*, p. 275, secondo cui Michele Paleologo avrebbe dimostrato μακκιαβελλικὴν ἀδιαφορίαν περὶ τὴν ἐκλογὴν τῶν μέσων τῆς πολιτικῆς του.

contrariamente all'impegno che aveva assunto. Certo allora il patriarca peccò di leggerezza a fidarsi di un personaggio così abile e deciso, credendo che potesse sentirsi vincolato dal giuramento fatto ed intimorito da quello sottoscritto dai sudditi. Secondo la *Διαθήκη* egli stesso avrebbe ammesso di essere stato raggirato⁵¹. Però bisogna considerare che le accese discussioni che lacerarono il senato e la sinodo per l'intera giornata, le minacce dei sostenitori di Michele e la presenza intimidatoria dei Varangi facevano temere il peggio, se non si fosse giunti ad un accordo⁵². Acconsentire alla richiesta di Paleologo avrebbe evitato esplosioni di violenza e ritorsioni su Giovanni IV. Dunque, anche in quest'occasione il cedimento del patriarca sembra motivato dalla volontà di garantire da un lato la sicurezza della βασιλεία, dall'altro i diritti e l'incolumità di un minore⁵³. Pachimera asserisce che nei giorni successivi alla cerimonia i filolascaridi tentarono di suscitare una rivolta⁵⁴. In assenza

51. Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 953-956: 'Ὡς γὰρ τὸν αὐτοῦ αὐθέντην βασιλέα ἠθέλησε φονεῦσαι, ὡς μὴ τι κώλυμα φανείη ἐξ ἐμοῦ, αἱ σκαιωρίαι κατ' ἐμοῦ συνεπλάκησαν. Ὡς δὲ μάταια πάντα τῷ τότε ἀπεφάνθησαν, καὶ μετὰ ταῦτα τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ αὐθέντου καὶ βασιλέως αὐτοῦ ἐξώρυσσε... Pachimera, che pur non dubita che sia stata carpita la buona fede di Autoriano, gli rimprovera di non essersi preoccupato in anticipo di prevenire gli intrighi e di controllare l'organizzazione della cerimonia (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 141-143 e 154, 2s.).

52. Il racconto dettagliato dei fatti è fornito in Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 141s. Alla fine il Paleologo e la moglie furono incoronati e presero il primo posto nella processione. Giovanni Lascaris prese il secondo posto avendo ricevuto solo un copricapo ricamato, probabilmente lo *stephos* caratteristico dei figli non ancora incoronati degli imperatori (vd. *ibid.*, p. 145-147 e nota *ad loc.*).

53. A. Gardner, *The Lascarids of Nicaea*, cit. *supra* n. 2, p. 237s., ritiene che l'arrendevolezza dimostrata dal patriarca nell'intera vicenda dell'acclamazione ed incoronazione di Paleologo sia attribuibile al timore di conseguenze negative per il fanciullo.

54. A suo dire i vescovi avrebbero cercato di fomentare il popolo a prendere le armi contro il neoimperatore ma senza successo, perché egli seppe conquistarsi il favore generale con largizioni generose e spettacoli. Sembra di capire che anche in ambienti non ecclesiastici qualcuno abbia provato invano ad insinuare dubbi circa le future conseguenze della recente incoronazione (*ibid.*, p. 147-149). È anche vero che i partigiani di Michele avevano presentato le cose in modo tale che nessuno avrebbe

d'informazioni precise non si possono formulare ipotesi attendibili sul ruolo di Autoriano in tali frangenti. È chiaro che egli non si schierò apertamente con i dissenzienti, ma resta incerta anche l'ipotesi che li abbia appoggiati in modo occulto se è vero che, come sembra di capire da quanto s'è discusso fin qui, egli s'era convinto ad assecondare Michele per conservare la stabilità del governo e la pace interna.

Il trascorrere del tempo dimostrò che i timori erano fondati, perché Giovanni veniva messo da parte sempre più, anche se in apparenza i suoi diritti restavano validi ed ancora nessun atto violento era stato compiuto contro di lui⁵⁵. Arsenio probabilmente capì che non sussistevano appigli per protestare in forma ufficiale, ma soprattutto si rese conto di non aver più alcun ascendente sul nuovo imperatore per pretendere che rispettasse i patti. Infatti, come ci dice Pachimera, si accorse che non otteneva nulla quando gli chiedeva qualcosa per la Chiesa⁵⁶. Questo, di certo, gli fece comprendere che erano state false le promesse fatte a suo tempo da Michele, quando cercava l'avallo suo e della sinodo: ormai aveva ottenuto il proprio scopo e non solo non aveva più bisogno di appoggio, ma non nutriva alcun timore di vescovi e patriarchi perché poteva facilmente farli trasferire o destituire. La consapevolezza d'aver fallito come garante dei diritti di Giovanni IV, ma soprattutto d'essere impotente a riparare il danno, indusse Arsenio alla drammatica decisione di ritirarsi in convento lasciando il suo ufficio⁵⁷.

potuto dimostrare la consistenza dei propri sospetti. Essi avevano chiesto solo che l'incoronazione di Giovanni fosse differita ad un'età più adatta, senza che Michele sconfessasse l'impegno di rispettare il diritto del fanciullo alla βασιλεία. Ed in effetti pare che di nuovo, al momento di ripartire per Ninfeo, il Paleologo si sia impegnato a prendersi cura del ragazzo (*ibid.*, p. 149, 10s.).

55. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 159, 6s.

56. *Ibid.*, 11s.: ...ὡς οὐδὲν παρὰ βασιλεῖ ἀνύτοι, λέγων ὑπὲρ τῶν τῇ Ἐκκλησίᾳ καθηκόντων.

57. Sul ritiro di Arsenio vd. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 179, 17s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 159-165; Arsenio Autoreiano, *Testamento*, 953A; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, a c. di K. N. Sathas, p. 548, 26s.; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 80, 11s. Durante la reggenza di Andronico (I) Comneno per il

8. Non rientra tra gli obiettivi di questa ricerca indagare sui fatti successivi all'autosospensione di Autoriano e sui problemi suscitati dall'elezione di Niceforo di Efeso⁵⁸. Può essere invece di un certo interesse chiedersi perché il patriarca, dopo la riconquista della capitale, abbia accolto tutto sommato abbastanza facilmente l'invito a prendere possesso della sede costantinopolitana, anche se dovette inghiottire qualche umiliazione. Probabilmente contò molto il richiamo di Costantinopoli, ma è facile che anche Arsenio sia stato soggiogato dalla considerazione che la riconquista fosse un segno celeste, il quale legittimava una volta per tutte la presenza di quell'uomo sul trono⁵⁹. Tuttavia non è da escludere che egli, proprio

giovane Alessio II un gesto simile fu compiuto dal patriarca Boradiota. Sin dai primi tempi egli manifestò al reggente la propria attenzione per la sorte del giovane imperatore e provò ad opporsi con fermezza all'eliminazione dell'imperatrice ed al matrimonio incestuoso di una figlia di Andronico. Tuttavia, quando si accorse che non sarebbe riuscito a spuntarla contro i disegni del reggente, si ritirò in convento. Cfr. Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, a c. di St. Kyriakides e V. Rotolo, Palermo 1961 (Istituto siciliano di Studi bizantini e neoellenici. Testi, 5), p. 38-40; Niceta Coniata, *Storia*, a c. di I. A. van Dieten, Berlin-New York 1975 [CFHB, 11], I, p. 252s.; 260s.; 265, 14s. = Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, II, a c. di J.-L. van Dieten e A. Pontani, Milano 1999, p. 72s.; 90s.; 102, 19s.

58. Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 177s.; Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 165s.; [Teodoro Scutariota], *Compendium chronicum*, p. 548s.; Ephraem, *Cronografia*, v. 9461s.; 10284s.; Abu'l Faraj, *Cronografia*, cit. *supra* n. 30, p. 428. Per il patriarcato di Niceforo vd. V. Laurent, *Les regestes*, IV, p. 152-156. Sulla cronologia dei due patriarchati di Autoriano e di quello di Niceforo cfr. Id., *La chronologie*, cit. *supra* n. 5, p. 139s.; A. Failler, *Chronologie*, p. 45s., 59s., 155s.

59. Su quest'idea fece leva la propaganda dei partigiani di Paleologo, al fine di favorire il declassamento di Giovanni Lascaris e la futura incoronazione di Andronico (II) Paleologo (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 225, 8s.). Significativa, al riguardo, anche la circolazione dell'aneddoto secondo cui Michele non avrebbe prestato ascolto alla sorella che gli annunciava la presa della capitale, finché ella non pronunciò le parole: ἀνάστηθι, βασιλεῦ· ὁ γὰρ Χριστὸς ἀπεχαρίσατό σοι τὴν Κωνσταντινούπολιν (Giorgio Acropolita, *Cronaca*, p. 184, 12s.). Anche Pachimera racconta che fu Eulogia a dare la notizia all'imperatore, ma in modo diverso (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 205, 20s.). L'attribuzione della

per quest'ultima ragione, abbia temuto per l'incolumità di Giovanni Lascaris e si sia illuso di poter proteggere il fanciullo ritornando sul trono patriarcale. Come ha dimostrato Albert Failler⁶⁰, Michele VIII decise di richiamare Autoriano prima della riconquista di Costantinopoli, su richiesta di Costantino Tornicio, però i rapporti fra di loro dovettero nuovamente guastarsi nell'attesa che la sinodo, divisa sull'argomento, si decidesse a riabilitare Arsenio. La rottura, probabilmente, dipese dal rifiuto di Autoriano di sottoscrivere un *tomos* in cui si sanciva la riduzione di Giovanni Lascaris allo stato privato⁶¹. Stabilitosi nella capitale, Paleologo rinnovò ai vescovi la proposta di richiamare Autoriano, ed all'uopo sarebbe stata intavolata una duplice serie di trattative con lui, da parte della sinodo e dell'imperatore. In questa seconda fase dei negoziati sembra che la questione dei diritti di Giovanni IV sia stata volutamente lasciata in sospeso, mentre invece si discusse sul riconoscimento della legittimità di Niceforo e sulla seconda incoronazione di Paleologo. Gli accordi definitivi furono presi quando il patriarca era ormai vicino a Costantinopoli, ed è chiaro che Autoriano fu costretto a piegarsi ad alcuni compromessi. Quanto al primo punto, non ricevette, come avrebbe voluto, le scuse della sinodo che aveva dichiarato vacante il trono patriarcale, e riconobbe la legittimità del suo successore e dei vescovi da lui ordinati. Ottenne soltanto di non concelebrare insieme a costoro. Quanto al secondo punto, per il merito acquisito da Michele con la riconquista della capitale accettò d'incoronarlo per la seconda

riconquista all'aiuto divino è presente pure nel discorso che Michele avrebbe pronunciato dopo aver appreso la felice notizia (*ibid.*, p. 211, 9s.). Inoltre il sovrano, nella cosiddetta *Autobiografia*, dichiara continuamente d'essere stato guidato dalla volontà di Dio in tutti gli eventi della sua vita: *cfr.* H. Grégoire, *Imperatoris Michaelis Paleologi de vita sua*, *Byzantion* 29/30 (1959/60), p. 447-476.

60. *Cfr.* A. Failler, *Chronologie*, p. 59s.

61. Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 953B. Già dopo la sospensione di Autoriano Giovanni IV era stato emarginato sempre più e gli era stato perfino ordinato di rinunciare alle insegne imperiali (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 179, 18s.).

volta in assenza di Giovanni Lascaris⁶². Nei primi tempi la posizione di Autoriano a Costantinopoli appare decisamente subordinata nei confronti dell'imperatore. Pachimera ce lo descrive compiaciuto e grato per le scuse formali presentategli da Michele, per il restauro del tempio della Santa Sofia e per l'assegnazione di beni alla Chiesa. Così, alla nuova incoronazione di Paleologo Giovanni IV non fu neppure acclamato, mentre invece a Strategopulo, il riconquistatore della città, fu concesso l'onore d'essere nominato nelle pubbliche preghiere dopo l'imperatore, l'imperatrice ed il patriarca⁶³.

9. Lo spirito severo di Autoriano si risvegliò quando, per puro caso, venne a sapere che il giovane Lascaris era stato accecato e rinchiuso in una fortezza. Allora, dinanzi all'aperta violazione di tutti i giuramenti da parte del Paleologo, convocò la sinodo e procedette alla scomunica⁶⁴. La ragione che egli addusse, stando a quanto riferisce Pachimera, fu che nel giuramento di fedeltà ai *basileis* s'era impegnato, come tutti i sudditi, a vendicare l'imperatore che avesse subito torto da parte dell'altro⁶⁵. La natura di siffatta motivazione, la gravità dell'applicazione dell'*aphorismos* al *basileus*⁶⁶ e l'ostinazione con cui il patriarca gli negò il perdono per anni⁶⁷ a prima vista potrebbero sembrare indizi di partigianeria e di uno squilibrio nel

62. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 229-233; Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 953C; Abu'l Faraj, *Cronografia*, p. 429.

63. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 233, 6ss; 26s.

64. *Ibid.*, p. 267s.; Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 956A; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 93, 8s.; [Macario Melissenos], *Cronica*, p. 166, 1s.; Duca, *Storia turcobizantina*, a c. di B. Grecu, *Ducæ Historia turcobyzantina (1341-1462)*, Bucarest 1958 [Scriptores byzantini, I], p. 49, 10s.

65. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 269, 6s.

66. Pachimera racconta che i vescovi ne furono turbati, però ritennero che fosse loro dovere seguire il patriarca nella sua autonoma decisione (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, p. 269, 3s.). Anche in quest'occasione è probabile che lo storico voglia scagionare l'alto clero da ogni responsabilità. Della scomunica di Michele VIII s'è occupata in modo specifico M.-Th. Fögen, *Kaiser und Kirchenbann im östlichen und westlichen Mittelalter*, *Rechtshistorisches Journal* 16 (1997), p. 527-549.

67. La deposizione di Autoriano avvenne solo nel 1265: *cfr.* A. Failler, *Chronologie*, p. 155s.

rapporto tra potere imperiale e potere patriarcale, a vantaggio di quest'ultimo. Ma dobbiamo anche notare come Arsenio, in quella circostanza, abbia dichiarato di agire per il trionfo della verità e della giustizia e di assumersi l'onere di tener fede da solo al giuramento, che pur deplorava, perché nessun altro lo faceva⁶⁸. Con l'appello a tali principi egli intendeva testimoniare che non si muoveva per la difesa d'un gruppo di potere, peraltro ormai inconsistente, ma come responsabile della moralità dell'imperatore Michele e del popolo stesso⁶⁹. In tale veste egli doveva punire Paleologo perché spergiuro e

68. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 267-269: «τέλος τι δεῖ ποιεῖν κατεσκέπτετο, ὡς μὴ ψεῦδος ἀληθείας κατακαυχήσαιο καὶ ὁ ἀδικήσας κερδαίνειν δόξοι, ἀνεχομένης τῆς Δίκης. «Τὸ γοῦν ἐξ ἡμῶν, ἔφη, ἂν ἐκείνη περιαργοῖη, δίκαιον γίνεσθαι, ὡς ἂν τῷ περὶ τούτων ἀγανακτεῖν μισοπόνηροι δόξωμεν»... Ὁ δέ, ὄρκων ἐκείνων καταστενάξας καὶ μνησθεὶς ὅπως ἐμπεδοῖντο καὶ ἄλλοι μὴ οἰοῖ τε πράττειν τὰ ὁμωμοσμένα, αὐτὸς τὸ εἰς ἐκείνον ἦκον ποιεῖν ἀνεδέχετο μόνος. Πλὴν οὐ σωματικῶς σφάττειν ἠρεῖτο - οὐδὲ γὰρ ἄξιον - ὅσον δ' ἦκε κατὰ ψυχὴν πράττειν, οὐκ ἐρραθύνει.

69. Secondo il testo del titolo III dell'*Eisagoge* (J. Zepos e P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, II, Athena 1931, p. 242s.), unico tentativo di definizione del ruolo istituzionale del patriarca di Costantinopoli, questi è εἰκὼν ζωσα Χριστοῦ καὶ ἔμψυχος, δι' ἔργων καὶ λόγων χαρακτηρίζουσα τὴν ἀλήθειαν (tit. III, 1), deve εἶναι... ἐλεγκτικὸν δὲ πρὸς τοὺς ἀπειθοῦντας, ὑπὲρ δὲ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐκδικήσεως τῶν δογμάτων λαλεῖν ἐνώπιον βασιλέως καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι (tit. III, 4) ed inoltre καὶ μετανοίας καὶ ἐπιστροφῆς ἀπὸ τε ἀμαρτημάτων καὶ αἰρέσεων αὐτὸς καὶ μόνος καθίσταται διαιτητὴς τε καὶ γνώμων (tit. III, 11). Vero è che questo testo non giunse ad avere valore normativo e che contiene alcuni elementi sproporzionati rispetto al tit. II relativo al *basileus* (cfr. A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, ed. a c. di A. Carile, Bologna 1990, p. 93s.), ma nel complesso, ed in particolare nei luoghi citati, esprime certamente l'effettiva funzione svolta dal patriarca ecumenico. In ogni caso l'imperatore, come cristiano, era sottoposto al patriarca al pari di tutti gli altri. Inoltre, come depositario di un potere teocratico, doveva dare ai sudditi il primo esempio di quel rispetto delle leggi divine che da essi pretendeva, ed era naturale che su questo aspetto della sua condotta si estendesse il controllo del capo della religione secondo uno spirito di verità e giustizia. Siffatto spirito, anche se non esplicitamente menzionato dalle relative fonti, appare sorreggere i patriarchi in tutte le occasioni in cui denunciarono pubblicamente le colpe dei *basileis* e pretesero da essi o l'osservanza dei canoni, come fece Nicola Mistico con Leone VI per la tetragamia, o l'espiazione del peccato anche con dure penitenze, come fece Polieucte con Giovanni Zimisce (riguardo al primo caso,

fare in modo che il giuramento dei sudditi fosse in qualche modo rispettato, facendosene carico egli stesso. La volontà di Arsenio di non intervenire direttamente sul piano politico, onde evitare effetti pericolosi per la pace interna, ci sembra avvalorata da alcuni modi di procedere contraddittori che i contemporanei ravvisarono nella sua condotta⁷⁰. Da un lato, infatti, egli rifiutò il perdono a Michele e gl'inflisse umiliazioni d'ogni sorta con l'intento di piegarlo⁷¹.

principali fonti storiche sono Teofane Continuato, p. 370, 18s.; Georgio Monaco Continuato, a c. di I. Bekker, Bonn 1838 [CSHB], p. 865, 10s.; Giovanni Scylitza, *Sinopsis storica*, cit. *supra* n. 25, p. 185, 23s., ma maggiori lumi sull'intera vicenda si ricavano da R. J. H. Jenkins e B. Laourdas, *Eight Letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise*, *Ἑλληνικά* 14 (1956), p. 293-372; *Vita Euthymii patriarchae Cp.*, a c. di P. Karlin-Hayter, Bruxelles 1970; Nicola I di Costantinopoli, *Lettere*, a c. di R. J. H. Jenkins e L. G. Westerink, trad. di R. J. H. Jenkins, *Nicolaï I Constantinopolitani patriarchae epistolae*, Washington, D.C. 1973 [CFHB, 6], p. 214-244, ep. 32; Id., *Opuscula diversa*, a c. di L. G. Westerink, Washington, D.C. 1981 [CFHB, 20], p. 18-30. 36-68; per il secondo caso cfr. *supra*). Notiamo ancora che il patriarca Boradiota, accusato d'aver favorito la porfirogenita Maria che era sospettata di complotto contro i reggenti del fratello, è definito da Eustazio di Tessalonica ὑπὲρ ἀληθείας φίλαθλος (Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione*, cit. *supra* n. 57, p. 22, 28). In tal modo lo scrittore vuol garantire ai propri lettori che Boradiota non aveva protetto Maria a titolo personale per interessi politici, bensì come pastore per difenderla da soprusi (l'atteggiamento *super partes* del patriarca in tutta la vicenda è confermato pure da Niceta Coniata, *Storia*, cit. *supra* n. 57, p. 232s. = Niceta Coniata, *Grandezza*, cit. *supra* n. 57, p. 24ss). Sul delicato rapporto tra i poteri secolare e religioso a Bisanzio, caratterizzato di fatto da una sostanziale dipendenza reciproca, molto è stato scritto. Ci limitiamo a ricordare lo studio di S. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, cit. *supra* n. 25, interamente dedicato a questo problema, e le pagine di H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, Monaco di Bavaria 1978 (trad. ital. *Il millennio bizantino*, Roma 1981, p. 117s.); A. Ducellier, *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, Poitiers 1976 (trad. ital. *Il dramma di Bisanzio. Ideali e fallimento d'una società cristiana*, Napoli 1980, p. 124s.); H. Ahrweiler, *L'idéologie*, cit. *supra* n. 2, p. 129s.; A. Pertusi, *Il pensiero politico*, cit. *supra*, *passim*.

70. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 269, 17s.

71. Infatti, se dobbiamo prestar fede a Pachimera, Autoriano rifiutò tutte le profferte di Michele VIII di fare penitenza, ma sembrò approvare quando costui gli chiese, in modo provocatorio, se per caso pretendesse la sua abdicazione (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 281-283). In seguito Paleologo accusò apertamente il

Dall'altro trascurò certi provvedimenti che pure sarebbero stati consequenziali rispetto alla scomunica del *basileus*, quali la cancellazione del suo nome dalle pubbliche preghiere e la scomunica di tutti i sudditi, che non erano insorti come avevano giurato di fare⁷².

Da parte sua Michele VIII, prima di decidersi a far deporre Arsenio, cercò per lungo tempo di ammorbidirlo, ora con un comportamento remissivo ora con le minacce, nella speranza di ricevere l'assoluzione⁷³. Egli era consapevole che una scomunica definitiva poteva indurre i sudditi a dubitare che egli godesse ancora del favore divino, con grave pregiudizio per la stabilità del suo potere⁷⁴. Da tutto quanto s'è detto si può dedurre che entrambi, con la loro condotta, abbiano manifestato la comune convinzione circa il ruolo tradizionale del patriarca quale garante morale dell'impero⁷⁵.

patriarca d'essere intransigente e di volerlo indurre a rinunciare al trono (*ibid.*, p. 331, 5s.). Arsenio, invece, dichiara che l'imperatore non volle concedere alcuni sgravi fiscali ed altre forme di clemenza, da lui richieste come espiazione (Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 956A).

72. Lo storico rileva l'incongruenza di tale modo di procedere, ma la giustifica col desiderio di Autoriano di non mettere a repentaglio la *taxis*. Significativa la spiegazione che dà al permanere del nome di Michele nelle preghiere pubbliche: ὅτι αὐτάρκως εἶχε τοιοῦτω προσώπῳ τὰ τῆς ἐπιτιμῆσεως, ὥς εἰ καὶ προσετίθετο πλεον, κινδυνεύειν συγκεχύσθαι τὰ πάντα κατὰ τὸν Ἐμπεδόκλειον σφαῖρον καὶ τι καὶ παράλογον προβῆναι, τοῦ βασιλέως ἀπαυθαδίσαντος (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 269, 23). Dunque Arsenio, secondo Pachimera, avrebbe agito con senso di responsabilità per non scatenare una guerra civile.

73. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 281-283; 297, 24s.; 333-335. Per la deposizione del patriarca vd. *ibid.*, p. 335-351; Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 956AB; Ephraem, *Cronografia*, v. 10293s.; Niceforo Gregora, *Storia*, I, p. 93s.

74. L'*aphorismos*, che era stato comminato a Michele, poteva essere perdonato in grazia di un'adeguata penitenza. L'*anathema*, invece, era considerato irreparabile (cfr. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Monaco di Baviera 1959, p. 78).

75. In tal senso, crediamo, si devono intendere le importanti considerazioni di Michael Angold sul ruolo del patriarca come « garante della costituzione ». Non certo nel senso che egli volesse farsi arbitro dell'attribuzione del potere imperiale a questo o a quello (cfr. M. Angold, *A Byzantine Government*, p. 92s.).

10. Autoriano venne accusato d'aver fomentato una ribellione di contadini nelle montagne dell'Asia minore dopo l'accecamento di Giovanni IV, nonché d'aver partecipato ad un complotto per l'uccisione dell'imperatore dopo la propria deposizione⁷⁶. Quanto alla rivolta dei popolani non sussistono elementi oggettivi per ritenere che egli vi abbia avuto una diretta responsabilità⁷⁷. Piuttosto, se dovessimo dar credito a quanto si afferma nel *Testamento* di Arsenio, cioè che egli avrebbe chiesto al Paleologo di espiare la colpa mediante concessioni economiche a favore del popolo, dovremmo pensare che in tal modo il patriarca si sia sforzato di placare le popolazioni d'Asia minore, le quali con simili ribellioni manifestavano il malcontento per la nuova politica imperiale. Se così fosse, egli avrebbe agito addirittura con intento pacificatore anziché sedizioso. Ma su questo punto la nostra fonte non sembra meritevole di molto credito, poiché contrasta con la versione ben circostanziata di Pachimera circa il rifiuto del patriarca di perdonare Michele VIII⁷⁸. Riguardo alla congiura di palazzo, pur se rimane il sospetto che Autoriano ne fosse a conoscenza⁷⁹, è possibile che la sua incriminazione sia stata più che altro un pretesto per screditarlo agli occhi dei suoi sostenitori, allorché lo scisma che da lui prese il nome cominciava a costituire un serio problema⁸⁰.

76. Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 259s.; 371s.; Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 956BC.

77. Pachimera fa un racconto dettagliato dell'episodio senza accennare alle accuse contro il patriarca, che ci sono note attraverso il *Testamento* di Arsenio (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 259s.; Arsenio Autoreiano, *Testamento*, col. 956C).

78. Cfr. *supra*.

79. Pachimera afferma che i congiurati fecero il nome di Autoriano sotto tortura, ma prudentemente osserva che essi parlarono καὶ ἀληθῶς καὶ ἐκ βίας τῆς ἐκ βασάνων (Giorgio Pachimera, *Relazioni*, I, p. 371, 18).

80. Non appena fu comminata la scomunica all'ex patriarca per connivenza coi congiurati, Paleologo parve ascoltare benevolmente le giustificazioni presentategli a nome di Arsenio e non infierì oltre, anzi gli assegnò una generosa rendita (*ibid.*, p. 377, 11s.). Ciò induce a pensare che il suo unico scopo fosse dissuadere gli

Pertanto, non possiamo di certo paragonarlo a Michele Cerulario, caso singolare di patriarca immischiato nella politica attiva, che giocò un ruolo determinante nell'ascesa di Isacco Comneno⁸¹. Al contrario di lui, Arsenio non sembra aver nutrito ambizioni personali, o aver agito sulla base di un vero e proprio disegno politico. Difatti non incitò apertamente il popolo alla rivolta, anche quando avrebbe potuto farlo, e le imputazioni di sedizione mossegli furono probabilmente strumentali. Certo, è facile che chi intendeva far leva sul sentimento legittimista spendesse il nome del patriarca, noto come principale difensore di Giovanni Lascaris. Ma l'ipotesi d'una sua precisa attività sovversiva non sembra davvero accettabile.

11. A conclusione dell'indagine tenteremo di rispondere alla domanda che ci siamo posti all'inizio, cioè se la condotta di Arsenio Autoriano riguardo alla questione dinastica sia stata innovativa rispetto a quella dei suoi predecessori. Come confermano gli esempi addotti nel corso della trattazione, alcuni eventi del passato manifestano analogie con quelli in cui fu coinvolto Arsenio. Essi rivelano una linea di continuità nelle relazioni tra patriarca e *basileus*, condizionate dall'alto livello che si riconosceva all'autorità morale del

Arseniti dal proseguire lo scisma, dimostrando l'iniquità del loro beniamino e la propria magnanimità nei suoi confronti.

81. Le fonti non sono uniformi nel descrivere il comportamento di Cerulario durante la *stasis* che portò al trono Isacco. Cfr. Michele Attaleiata, *Storia*, cit. *supra* n. 24, p. 56s.; Michele Psello, *Cronografia*, a c. di S. Impellizzeri, U. Criscuolo e S. Ronchey, *Michele Psello. Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, Milano 1932, II, p. 188; 224; Id., *Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως*, 48s., a c. di G. T. Dennis, *Michaelis Pselli orationes forenses et acta*, Leipzig 1994, *or.* 1, p. 2-103; Id., *Ἐγκομιαστικὸς εἰς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κύρ Μιχαὴλ τὸν Κηρουλλάριον*, a c. di K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, Venezia-Parigi 1876 (ristampata Atena 1972), p. 303-393, p. 362s.; Giovanni Scylitza, *Sinopsis storica*, p. 497s.; Giovanni Zonara, *Epitoma*, cit. *supra* n. 24, III, p. 664s.). Per una lettura puntuale dei suddetti testi ed una valutazione del ruolo giocato dal patriarca vd. M. D. Spadaro, La deposizione di Michele VI: un episodio di *concordia discors* fra Chiesa e militari?, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 37 (1987), p. 153-171; Ead., Interferenze politiche dei δυνάτοί laici e religiosi nel sec. XI (1041-1057), *Orpheus*, n.s. 9 (1988), p. 238-281.

primo Pastore dell'impero. In base a tale autorità i patriarchi ecumenici potevano censurare liberamente gli imperatori, assolvere qualunque violazione formale per il bene della *res publica*, oppure ergersi a giudici *super partes* in qualsiasi controversia, chiunque vi fosse coinvolto. In particolare, circa la loro condotta riguardo alla successione imperiale la suddetta linea di continuità può essere sintetizzata come atteggiamento sostanzialmente legittimista, attenzione al benessere dell'impero e difesa degli eredi minorenni⁸².

Stando al complesso dei dati esaminati ci sembra che Arsenio si sia ispirato a null'altro che ai suddetti principi, poiché la sua azione durante l'ascesa di Michele VIII appare finalizzata principalmente a salvaguardare la salute dell'impero ed a evitare abusi contro il giovane Lascaris. In séguito all'accecamento del fanciullo Autoriano avvertì la necessità di esprimersi come guida morale e censore dell'imperatore e giunse al gesto gravissimo della scomunica. Tuttavia, non ci pare che per questo il suo comportamento possa definirsi significativo di una crescita dell'autorità del patriarca rispetto a quella del *basileus*. Infatti il provvedimento fu mantenuto di proposito al livello d'una sanzione a Michele come uomo, senza sconfinamenti in campo politico, non diversamente da quanto era avvenuto nel passato in casi pressoché simili. Pertanto la condotta di Arsenio, per quel che concerne il rapporto imperatore/patriarca, non sembra presentare elementi sostanziali di novità, bensì porsi nel solco di una prassi tradizionale.

Renata Gentile Messina
Università di Catania

82. Al riguardo cfr. J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, cit. *supra* n. 38, p. 313s.

LES LUSIGNAN PATRONS D'ÉGLISES GRECQUES

Gilles Grivaud

L'histoire des relations religieuses entre Grecs et Latins dans le royaume de Chypre a longtemps mis l'accent sur les tensions d'ordre dogmatique ou disciplinaire opposant les deux Églises ; ainsi, la période de crise ouverte par les concordats de Limassol et Famagouste (1220 et 1222), qui s'achève par la promulgation de la *Bulla Cypria* (1260), a été interprétée de manière contradictoire par les historiens ; certains l'ont considérée comme une illustration de la volonté de soumettre l'Église grecque chypriote à Rome, d'autres observant, au contraire, le souci de compromis de la papauté à l'égard du clergé grec insulaire¹. Ce conflit, qui secoue la vie religieuse du royaume pendant plus de quarante années, dévoile effectivement les attitudes antagonistes des prélats latins et grecs mais l'autonomie interne de

1. Cf. les exposés de J. Hackett, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, Londres 1901, chap. II-III ; G. Hill, *A History of Cyprus*, III, *The Frankish Period, 1432-1571*, Cambridge² 1972, p. 1041-1104 ; H. Magoulas, *A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Church Relations on the Island of Cyprus Between the Years A.D. 1196 and 1360*, *The Greek Orthodox Theological Review* 10/1 (1964), p. 75-106 ; G. Fedalto, 'Η Λατινική Ἐκκλησία στὸ μεσαιωνικὸ βασίλειο, dans Th. Papadopoulos éd., *Ἱστορία τῆς Κύπρου* (cité par la suite *IK*), Nicosie 1995, IV, p. 667-732 ; Th. Papadopoulos, 'Η Ἐκκλησία Κύπρου κατὰ τὴν περίοδο τῆς Φραγκοκρατίας, dans *IK*, IV, p. 543-666 ; J. Richard, À propos de la *Bulla Cypria* de 1260, *BF* 22 (1996), p. 19-28 (repris dans : Id., *Franks et Orientaux dans le monde des croisades*, Aldershot 2003 [Variorum Collected Studies, 770], étude n° XIX) ; N. Coureas, *The Latin Church in Cyprus, 1195-1312*, Aldershot 1997, p. 251-317.

l'Église chypriote sera toujours respectée après 1260, quelles que soient les tentatives des légats pontificaux pour plier les prêtres orthodoxes à de nouvelles concessions (Pierre de Plaine-Chassagne en 1313, Pierre Thomas en 1360)².

Dans ce conflit sur le contrôle des fidèles, l'attitude des Lusignan montre que les souverains ont pris leurs distances vis-à-vis des autorités latines, quitte à s'attirer les foudres de Rome. Dès le mois d'avril 1264, Urbain IV dénonce la passivité du bailli, Hugues de Lusignan, lorsqu'il s'agit de punir les Grecs récalcitrants, qui se commettent en adultères publics, blasphèmes et autres sacrilèges³. Installé sur le trône en 1267, Hugues ne paraît guère appuyer la hiérarchie latine, si on se réfère à la lettre que le patriarche Grégoire II – Georges de Chypre –, adresse à Henri II, en 1285, où Grégoire rappelle la bonne administration que ses prédécesseurs avaient exercée sur leurs sujets grecs⁴. À l'appui de la politique bienveillante

2. Ces deux événements sont mentionnés par les chroniqueurs : *Chronique d'Amadi*, éd. R. de Mas-Latrie, *Chroniques d'Amadi et de Strambaldi*, I, Paris 1891 [Collection de documents inédits sur l'histoire de France] (rééd. anastatique, Nicosie 1999), p. 395-396 et 409-410 ; Léontios Machairas, *Exégèse sur le doux pays de Chypre appelée Chronique*, éd. A. Nicolaou-Konnari et M. Pieris, *Χρονικό της Κύπρου. Παράλληλη διπλωματική έκδοση των χειρογράφων*, Nicosie 2003 [Centre de Recherches Scientifiques, Sources et études de l'histoire de Chypre, 48], p. 117-118 (= éd. R. M. Dawkins, *Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus Entitled Kronaka*, Oxford 1932, I, p. 88-90, § 101) ; Florio Bustron, *Chronique de l'île de Chypre*, éd. R. de Mas-Latrie, Paris 1886 (rééd. anastatique, Nicosie 1998), p. 247-248 et 258 ; Philippe de Mézières, *Vita S. Petri Thomasii*, éd. J. Smet, *The Life of Saint Peter Thomas*, Rome 1954 [Textus et studia historica carmelitana, 2], p. 92 ; pour les commentaires : H. Magoulas, A Study, cité *supra* n. 1, p. 95 et 99-102 ; Th. Papadopoulos, 'Η Εκκλησία Κύπρου, cité *supra* n. 1, p. 606-612.

3. N. Coureas et C. Schabel éd., *The Cartulary of the Cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia*, Nicosie 1997 [Centre de Recherches Scientifiques, Sources et études de l'histoire de Chypre, 25], p. 186-190, n° 76 ; N. Coureas, *The Latin Church*, cité *supra* n. 1, p. 304-305.

4. Plusieurs éditions : S. Lambros, *Κυπριακά καὶ ἄλλα ἔγγραφα ἐκ τοῦ Παλατινοῦ κώδικος 367 τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Βατικανοῦ*, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 15 (1921), p. 141-165, ici p. 151-152, n° 47 ; W. Lameere éd., *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283-1289)*, Bruxelles-Rome 1937 [Études de philologie,

d'Hugues III, on peut verser le privilège qui place le monastère de la Vierge Néangomi, situé à l'extérieur de Nicosie, sous la protection de la couronne (ὀρηγική μονή), l'exemptant de charges fiscales et de réquisitions de corps (ἀγγαρείας, ζημίας καὶ λοιπῆς παραλόγου εἰσπράξεως)⁵. Dans l'état actuel de la documentation, il s'agit du premier exemple de protection royale accordée à un monastère grec, mesure reconduite par les successeurs d'Hugues III.

Le soutien accordé par les Lusignan aux établissements grecs est observé tant en faveur des anciennes fondations impériales byzantines qu'au profit des églises et monastères du domaine royal ; ainsi, dans le premier cas, selon la tradition rapportée, au XVIII^e siècle, par Ephraïm l'Athénien, les destructions provoquées au monastère de la Vierge de Kykkos par le violent incendie de juin 1365 sont réparées par le roi Pierre I^{er}, qui ordonne la restauration du couvent, même si le souverain abandonne à son épouse, Éléonore d'Aragon, l'organisation des travaux ; engageant ses rentes personnelles et réunissant les dons de tous les chrétiens, la reine fait relever les bâtiments en six mois⁶. Plus tard, en 1412, une autre reine, Helvis de Brunswick, accorde à

d'archéologie et d'histoires anciennes publiées par l'Institut historique belge de Rome, 2], p. 193-194 ; V. Nérantzè-Barmazè, *Σύνταγμα Βυζαντινῶν Πηγῶν Κυπριακῆς Ιστορίας, 4ος-15ος αἰώνας*, Nicosie 1996 [Centre de Recherches Scientifiques, Sources et études de l'histoire de Chypre, 23], p. 137.

5. S. Lambros, *Κυπριακά καὶ ἄλλα ἔγγραφα ἐκ τοῦ Παλατινοῦ κώδικος 367 τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Βατικανοῦ*, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 14 (1917), p. 14-50, ici p. 16-17, n° 3 ; le texte grec ne mentionne ni la date ni le nom du roi qui délivre le privilège ; notre attribution se fonde sur l'organisation interne du *Vatic. Palat. gr. 367*, puisque le privilège suit une lettre de l'archevêque grec de Nicosie (Germain Pésimandros ?) au roi Hugues, écrite durant le mois de juin, date reproduite au bas du privilège royal ; néanmoins, une autre possibilité serait d'attribuer le privilège à Henri II puisque les derniers textes inclus à la compilation du *Vatic. Palat. gr. 367* sont datés de 1320.

6. Cf. la récente réédition de l'ouvrage d'Ephraïm l'Athénien (1^{ère} éd., Venise 1751) par K. N. Kōnstantinidēs, *Ἡ Διήγησις τῆς θαυματουργῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου Ἐλεούσας τοῦ Κύκκου κατὰ τὸν ἐλληνικὸ κώδικα 2313 τοῦ Βατικανοῦ*, Nicosie 2002, p. 272-273.

Kykkos un domaine à Saint-Nicolas de Piganion⁷, qui reste propriété du monastère pendant la période de la domination vénitienne⁸. Kykkos n'est pas le seul établissement byzantin d'antique fondation à recevoir la protection des Lusignan ; Saint-Nicolas des Chats, sur la péninsule d'Akrotiri, conserve les traces du patronage royal par le linteau du portail d'entrée, frappé de quatre blasons où se distingue le lion rampant des Lusignan⁹.

Certes, on peut suspecter les arrière-pensées politiques des Lusignan lorsque les souverains placent sous leur protection des fondations aussi prestigieuses que Kykkos, Saint-Nicolas des Chats ou Saint-Georges des Manganes de Nicosie¹⁰, mais leur appui se développe également auprès de petits centres comme le monastère des Prêtres, dans la région de Paphos ; aux XIV^e-XV^e siècles, cette fondation possède un patrimoine foncier morcelé, peu étendu, de faible valeur ; par ailleurs, elle ne jouit pas d'une grande renommée dans la vie religieuse de l'époque franque. Or les Lusignan incluent ce monastère au nombre des établissements qu'ils protègent ; dans les années 1360, Balian de Soissons, bailli de la *secrète* royale, ordonne de rendre les 19 besants que Jean de Stathia avait prélevés sur les moines au titre de la *strateia* et du *kapnikon* ; vers 1400, le roi Janus agrandit la propriété foncière du monastère d'un jardin et d'une

7. K. Chatzipsaltès, Τὸ ἀνέκδοτο κείμενο τοῦ Ἀλεξάνδρινου κώδικος 176 (366). Παραδόσεις καὶ ἱστορία τῆς Μονῆς Κύκκου, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 14 (1950), p. 34-69, ici p. 69, et la nouvelle édition par K. N. Kōnstantinidès, cité *supra* n. 6, p. 197.

8. G. Grivaud, Le monastère de Kykkos et ses revenus en 1553, *Studi Veneziani*, n. s. 19 (1990), p. 246-252.

9. C. Enlart, *L'art gothique et la Renaissance en Chypre*, Paris 1899, II, p. 464-465 ; G. Jeffery, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*, Nicosie 1918 (rééd. anastatique, Londres 1983), p. 373 ; R. Gunnis, *Historic Cyprus. A Guide to its Town, Villages, Monasteries and Castles*, Londres² 1956, p. 157 ; W. H. Rudt de Collenberg, L'héraldique de Chypre, *Cahiers d'héraldique* 3 (1977), p. 85-158, ici fig. 26.

10. Monastère dont l'histoire, relativement bien connue au XV^e siècle lorsque la reine Hélène Paléologue le prend sous sa protection, a été retracée par N. Coureas, Η Μονὴ Ἀγίου Γεωργίου των Μαγγάνων ἐπὶ Φραγκοκρατίας, *Επιστημονικὴ Επετηρὶς τῆς Κυπριακῆς Εταιρείας Ἱστορικῶν Σπουδῶν* 2 (1994), p. 278-286.

église ; en 1406/1407, Janus exempte la communauté des 175 besants dus au titre des *dimosia* et des 50 muids de sel, qui devaient être achetés aux salines royales¹¹.

Le patronage des Lusignan sur les églises de villages inclus au domaine royal est documenté par des monuments où plusieurs décors héraldiques ont survécu ; à Kaliana, dans l'église du XII^e siècle dédiée à Anne et Joachim, la voûte est soutenue d'une poutre à caissons où sont peints 18 blasons ; malgré la dégradation des peintures, on reconnaît le lion à queue fourchue, gueules sur argent, des Montfort, les deux bars adossés, or sur gueules, des Dampierre, outre plusieurs lions rampants, argent sur sinople ou sinople sur argent, qui peuvent être attribués aux Lusignan ou à d'autres familles franques (Morphou, Chappes, Montolive ?)¹². D'autres emblèmes apparaissent sur deux iconostases des églises du Troodos ; à Kalopanagiotis, l'iconostase de l'église Saint-Héraclide est surmontée d'une bordure décorée de plusieurs blasons, où se reconnaissent le lion des Lusignan, celui des Montfort, les bars des Dampierre, la croix pattée des Ibelin et la croix de Jérusalem¹³. Là encore, aucune datation n'est disponible mais la décoration assure un patronage des Lusignan, à une époque où les couronnes de Jérusalem et Chypre sont associées. La dernière iconostase décorée de blasons est celle de l'église de l'archange Michel à Pedoulas, où l'écu écartelé de Catherine Cornaro orne la partie centrale de la corniche¹⁴.

11. J. Darrouzès, Un obituaire chypriote : le *Parisinus Græcus* 1588, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 15 (1951), p. 25-62 (repris dans : Id., *Littérature et histoire des textes byzantins*, Londres 1972 [Variorum Collected Studies, 10], étude n° XIV).

12. A. et A. J. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, Londres² 1985, p. 107-108 ; W. H. Rudt de Collenberg, L'héraldique de Chypre, cité *supra* n. 9, p. 99, fig. 39.

13. R. Gunnis, *Historic Cyprus*, cité *supra* n. 9, p. 246 ; A. et A. J. Stylianou, *The Painted Churches*, cité *supra* n. 12, p. 305-306 ; W. H. Rudt de Collenberg, L'héraldique de Chypre, p. 143, fig. 37-38.

14. G. Jeffery, *A Description*, cité *supra* n. 9, p. 288-289 ; R. Gunnis, *Historic Cyprus*, p. 371 ; A. et A. J. Stylianou, *The Painted Churches*, p. 341 ; W. H. Rudt de Collenberg, L'héraldique de Chypre, p. 99.

Sans pouvoir assurer que Catherine Cornaro fasse don de l'iconostase à l'église lors de sa fondation, en 1474, la veuve de Jacques II reconduit une tradition bien établie ; dans les cas des trois églises du Troodos, il s'agit de sanctuaires dédiés à des cultes grecs, où le patronage royal se double du parrainage de grandes familles franques, plusieurs d'entre elles étant apparentées aux Lusignan dès le début du XIII^e siècle. Par ailleurs, l'emplacement des blasons, tant à Kaliana que sur les iconostases de Saint-Héraclide et de Pedoulas, n'est pas choisi au hasard ; les écus des Lusignan figurent toujours en un lieu symbolique, le point le plus élevé de la structure de bois, à partir duquel se répand la protection des Francs sur les cultes grecs. Que l'emblème de la dynastie soit représenté au-dessus des portes royales des iconostases manifeste une intention religieuse et politique qui établit la couronne comme protectrice du culte.

Les mobiles des Lusignan ne sauraient cependant être réduits au simple souci de maintenir la paix religieuse sur leurs domaines car, à partir du règne d'Hugues IV, les souverains montrent leur souci d'assister le développement des cultes locaux. La chronique de Machairas décrit longuement les miracles opérés par des reliques déposées dans les villes et les villages, présentant Chypre comme une île sainte¹⁵ ; or l'atmosphère sacrée propre à la civilisation grecque insulaire imprègne progressivement la cour, comme l'enseigne l'épisode de la réhabilitation de la relique de la Sainte Croix de Tochni ; déposé dans l'île par sainte Hélène, à son retour de Jérusalem, le précieux bois était vénéré par les Grecs mais jalouxé par les Latins qui contestaient son authenticité. Volée par un prêtre latin, la relique est redécouverte en 1340, rapidement présentée à Hugues IV et, après avoir été soumise à l'ordalie du feu, celle-ci exerce aussitôt ses pouvoirs thaumaturges en rendant la parole à la reine, Alice d'Ibelin, frappée de mutité trois ans auparavant. Ce miracle pousse la reine et sa tante, Marie d'Ibelin, à fonder une église à Agios Dometios (vers Nicosie), où sera conservé le fragment de la Sainte Croix ; dans

15. Léontios Machairas, *Exégèse*, cité *supra* n. 2, éd. A. Nicolaou-Konnari et M. Pieris, p. 81-88 (éd. R. M. Dawkins, p. 28-40).

les mois qui suivent, la reine Alice transforme la fondation en un monastère qui prend le nom de Stavros o Fanéroménos¹⁶.

Aux yeux de Machairas, l'événement de 1340 marque le changement d'attitude des Lusignan vis-à-vis des croyances locales, notamment à travers la dévotion qu'ils porteront à la Sainte Croix. Ainsi, le monastère de Stavrovouni semble passer sous patronage royal et devenir un lieu à forte valeur symbolique pour la couronne ; selon Guillaume de Machaut, au cours d'une visite à Stavrovouni, un Vendredi Saint, Pierre I^{er} a une vision qui le convainc de lancer une nouvelle croisade contre les Mamluks¹⁷. Les annales n'ont pas conservé le souvenir des largesses que Pierre I^{er} accorda à la fondation, mais Stavrovouni est rétabli comme grand centre de pèlerinage du royaume ; en 1394, Nicolas de Martoni y observe plusieurs reliques importantes¹⁸ ; la principale, celle de la Croix, est protégée derrière une grille de fer, établie par le roi Jacques I^{er} pour interdire les vols¹⁹. L'exemple de Stavrovouni démontre que les buts politiques de la couronne, au cours du XIV^e siècle, se détournent de tout esprit de concurrence pour favoriser une complémentarité des cultes²⁰.

Une étape supplémentaire semble franchie aux XIV^e-XV^e siècles, quand les Lusignan soutiennent la promotion de cultes

16. *Ibid.*, p. 101-107 ; *Chronique d'Amadi*, cité *supra* n. 2, I, p. 406-407, II, p. 27-32.

17. Guillaume de Machaut, *La prise d'Alexandrie*, éd. L. de Mas-Latrie, *La prise d'Alexandrie, ou Chronique du roi Pierre I^{er} de Lusignan*, Genève 1877 [Publications de la Société de l'Orient latin. Série historique, 1], p. 10 ; nouvelle éd. R. B. Palmer, *La prise d'Alixandre*, New York-Londres 2002 (non consulté).

18. Nicolas de Martoni, *Liber peregrinationis ad loca sancta*, éd. L. Legrand, *Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni, notaire italien (1394-1395)*, *Revue de l'Orient latin* 3 (1895), p. 566-669, ici p. 635-637.

19. Ogier d'Anglure, *Le Saint Voyage de Jherusalem*, éd. A. Pauphilet, *Jeux et sapience du Moyen Âge*, Paris 1951, p. 377-447, ici p. 434-435 ; [E. d'Huart], *Relation d'un voyage de Metz à Jérusalem entrepris en 1395 par quatre chevaliers messins*, *L'Austrasie, revue du Nord-Est de la France* 3 (1838), p. 149-168 et 221-236, ici p. 230-231.

20. G. Grivaud, *Pèlerinages grecs et latins dans le royaume de Chypre (1192-1474) : concurrence ou complémentarité ?*, dans C. Vincent éd., *Identités pèlerines. Actes du colloque de Rouen, 15-16 mai 2002*, Rouen 2004, p. 67-76.

locaux, cultes qui ne sont pas rendus aux saints chypriotes inclus au calendrier liturgique de l'Église latine (Barnabé, Épiphané)²¹ mais à des saints dont l'histoire appartenait au tréfonds des légendes insulaires : Sozomène et Mamas.

Saint Sozomène, ascète de l'époque byzantine dont la vie demeure inconnue, était vénéré sur le site de son ermitage, dans la falaise qui surplombe le village d'Agios Sôzoménos, près de Potamia, comme le rappelle Machairas²². Plusieurs panneaux relatant les miracles du saint y furent peints aux X^e-XI^e siècles et ce cycle de fresques constitue, à ce jour, la plus ancienne preuve du culte qui y fut rendu²³. À l'époque franque, un pèlerin allemand, de passage à Chypre en 1333, observe la relique du chef de Sozomène dans la chapelle du palais royal de Nicosie, ce qui semble indiquer une adoption précoce du culte par les Lusignan ; quelques années plus tard, des reliques de l'ermite sont incorporées à la grande croix processionnelle que le patriarche d'Antioche, Ignace II, réfugié à la cour d'Hugues IV, fait réaliser pour combattre les ravages d'une nuée de sauterelles en Messaoorie²⁴.

S'il paraît audacieux de se fonder sur ces indices pour assurer le patronage du culte par les souverains, l'ermitage est complété de nouvelles peintures de grande qualité, au moins à deux reprises, vers

21. C. Schabel éd., *The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus, 1196-1373*, Nicosie 2001 [Centre de Recherches Scientifiques, Sources et études de l'histoire Chypre, 39], p. 170-173 ; N. Coureas et C. Schabel éd., *The Cartulary*, cité *supra* n. 3, p. 305-311, n° 130.

22. Léontios Machairas, *Exégèse*, éd. A. Nicolaou-Konnari et M. Pieris, p. 82 (éd. R. M. Dawkins, p. 30-32).

23. A. Papagéorgiou, *Λαξευτά ασκητήρια και μοναστήρια της Κύπρου, Επιτηρίς του Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 4 (1999), p. 33-70, ici p. 47-49 ; A. Nicolaidès, C. Vanderheyde, La topographie culturelle chrétienne de la région de Potamia-Agios Sôzoménos, *Cahier du Centre d'Études chypriotes* 34 (2004), p. 251-266, ici p. 252-254.

24. Récit de Wilhelm von Boldensele, *Itinerarium*, éd. F. Khull, *Zweier deutscher Ordensleute Pilgerfahrten nach Jerusalem in den Jahren 1333 und 1346*, Graz 1895, p. 11 ; Léontios Machairas, *Exégèse*, éd. A. Nicolaou-Konnari et M. Pieris, p. 107 (éd. R. M. Dawkins, p. 71-73).

le milieu du XIV^e siècle, puis aux XV^e-XVI^e siècles, à une époque où les villages d'Agios Sôzoménos et Potamia sont propriétés de la couronne²⁵. Attribuer aux Lusignan la commande de ces fresques relève d'une hypothèse qui acquiert une part de vraisemblance par le fait que le village d'Agios Sôzoménos abrite une des rares églises gothiques construite dans un village ; de dimensions moyennes (16x12 m), ayant perdu sa couverture, son abside et le mur Nord, l'église présente un plan similaire à celui du monastère Saint-Mamas de Morphou et conserve à l'intérieur du mur sud deux enfeus inachevés, qui suggèrent la fonction funéraire du monument²⁶. D'un style gothique tardif, l'édifice possède quelques éléments décoratifs comparables à ceux qui ornent l'hôpital des Augustins de Nicosie, similitude qui autorise à placer sa construction sous le règne des derniers Lusignan ou à l'époque de la domination vénitienne. Un large faisceau de témoignages archéologiques laisse entrevoir diverses manifestations d'un patronage franc du culte local, patronage probablement exercé par les maîtres du village, en l'occurrence les Lusignan ou la famille Synglitico, propriétaire de Potamia après 1521²⁷.

Les origines du culte rendu à saint Mamas, à Chypre, ne sont pas mieux éclairées par les sources historiques ; aucune relique du saint martyrisé à Césarée de Cappadoce n'y avait été déposée durant l'époque byzantine alors que des fragments se diffusaient, dès le

25. J. Richard éd., *Le Livre des Remembrances de la Secrète du royaume de Chypre*, Nicosie 1983 [Centre de Recherches Scientifiques. Sources et études de l'histoire de Chypre, 10], p. 9, n° 11 ; A. Papagéorgiou, *Λαξευτά ασκητήρια*, cité *supra* n. 23, p. 49-52, propose trois phases de décoration, la dernière présentant une parenté avec les fresques du narthex d'Asinou (1333) ; le panneau des cinq saints en buste, situé au-dessus de la cuve de l'ermitage, montre cependant un art et un style nettement plus tardifs.

26. C. Enlart, *L'art gothique*, cité *supra* n. 9, II, p. 194-198 ; G. Jeffery, *A Description*, p. 206 ; R. Gunnis, *Historic Cyprus*, p. 205.

27. C. Enlart, *L'art gothique*, I, p. 166-167 (sans description détaillée de la décoration de l'hôpital des Augustins) ; B. Arbel, Greek Magnates in Venetian Cyprus: The Case of the Synglitico Family, *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995), p. 325-337, ici p. 330 (repris dans Id., *Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries*, Aldershot 2000 [Variorum Collected Studies Series, 688], étude n° VII).

V^e siècle, de Constantinople à Langres²⁸. Dans l'île, le culte de Mamas apparaît pour la première fois à la fin du XII^e siècle²⁹, lorsque la reine Thamar fait restaurer le monastère géorgien de Yialia qui porte son vocable³⁰; à la même époque, Néophyte le Reclus reprend la version de Siméon Métaphraste à la gloire de Mamas dans son *panégyrikon*, sans évoquer les traditions locales, rapportées trois siècles plus tard par la chronique de Machairas³¹. Selon la légende, Mamas, originaire du port cilicien d'Alanya, y avait subi le martyre des Turcs et son corps, déposé dans un cercueil, avait miraculeusement gagné Morphou. Dans ce gros village, le culte était organisé autour de l'église construite au-dessus du sarcophage d'où coulait une huile aux vertus thérapeutiques; Machairas assure que le culte du saint s'était propagé à Nicosie, Famagouste et Limassol où les images du saint provoquaient d'autres miracles³²; au XVI^e siècle, Étienne de Lusignan confirme la vivacité du culte en narrant d'autres anecdotes³³.

28. A. Hadjinicolaou-Marava, *Ο Άγιος Μάμας*, Athènes 1953, p. 62-70.

29. En dépit des traditions tardives qui, sans preuves, assurent que le culte remonte soit à l'époque où les acrites passent d'Asie Mineure à Chypre, soit à l'époque des Comènes: C. N. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, II, Venise-Paris 1873 (rééd. anastatique, Athènes 1972), p. νστ'; N. Klèridès, *Προλεγόμενα καὶ κείμενον τῆς ἀκολουθίας τοῦ Ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος τοῦ θαυματουργοῦ*, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 15 (1951), p. 89-145, ici p. 95-99. C. Enlart, *L'art gothique*, I, p. 188, affirme également l'origine byzantine du monastère Saint-Mamas de Morphou en se fondant sur les traditions rapportées par les chroniqueurs des XV^e-XVI^e siècles.

30. W. Djobadze, Observations on the Georgian Monastery of Yialia (Gialia) in Cyprus, *Oriens Christianus* 68 (1984), p. 196-204.

31. H. Delehaye, Saints de Chypre, *Analecta Bollandiana* 26 (1907), p. 161-302, ici p. 280.

32. Léontios Machairas, *Exégèse*, éd. A. Nicolaou-Konnari et M. Pieris, p. 87 (éd. R. M. Dawkins, p. 32); H. Delehaye, Saints de Chypre, cité *supra* n. 31, p. 280; J. Hackett, *A History of the Orthodox Church*, cité *supra* n. 1, p. 415-418; A. Hadjinicolaou-Marava, *Ο Άγιος Μάμας*, cité *supra* n. 28, p. 70-71.

33. Étienne de Lusignan, *Description de toute l'isle de Chypre*, Paris 1580 (rééd. anastatique, Nicosie 2004), f° 61v-62r.

La tradition transmise par Machairas et Étienne de Lusignan ne dévoile pas les conditions de développement du culte local; ni Morphou ni le tombeau de Mamas ne figurent parmi les pèlerinages de l'époque byzantine et les premiers témoignages de dévotion datent de l'époque franque, à travers des icônes, la plus ancienne étant datée de la fin du XIII^e siècle³⁴. Le saint est aussi vénéré par la dédicace de plusieurs monuments. Outre le monastère géorgien de Yialia, deux églises lui sont consacrées, celle de Louvaras (fondée en 1455) et celle de Dali, qui lui est contemporaine³⁵. Enfin, deux monastères sont mentionnés par les sources, le premier à Nicosie, desservi par des nonnes grecques en 1375, qui subsiste toujours en 1468 mais disparaît par la suite³⁶.

Le second monastère s'élève à Morphou, autour de l'imposante église (re)construite au-dessus du sarcophage de Mamas, vers la fin du XIV^e-début du XV^e siècle; son plan, qui associe des caractères empruntés à l'architecture gothique et à l'architecture byzantine, illustre la volonté de fondre des traditions distinctes en un style hybride, souvent appelé franco-byzantin. Si l'histoire du monastère reste largement méconnue, celui-ci appartient au rite grec lorsque l'île passe sous la domination de Venise; il était déjà un foyer de dévotions orthodoxes auparavant, puisque le moine russe Zosima s'y rend en pèlerinage, en 1420; jusqu'à la fin du XV^e siècle, et plus encore à l'époque vénitienne, le sanctuaire attire les pèlerins en route pour Jérusalem, lors de leur halte chypriote³⁷.

34. S. Sophocleous, *Icons of Cyprus, 7th-20th Century*, Nicosie 1994, p. 89-90, fig. 27.

35. C. Enlart, *L'art gothique*, I, p. 199-201; G. Jeffery, *A Description*, p. 202, repousse la construction au XVI^e siècle, sans argumenter.

36. Léontios Machairas, *Exégèse*, éd. A. Nicolaou-Konnari et M. Pieris, p. 397 (éd. R. M. Dawkins, p. 566-568); *Chronique d'Amadi*, I, p. 483; J. Richard éd., *Le Livre des Remembrances*, cité *supra* n. 25, p. 110-112, n° 195.

37. Nicole Le Huen, *Des saintes pérégrinations de Jerusalem*, Lyon 1488, f° 16v; G. Grivaud éd., *Excerpta Cypria Nova I. Voyageurs occidentaux à Chypre au XV^e siècle*, Nicosie 1990, p. 51, 90, 100, 115-116.

Les sources n'éclairent pas l'essor tardif du culte de Mamas mais, comme à Agios Sôzoménos, la promotion de ce centre de pèlerinage rural ne put se réaliser sans l'accord et le soutien du maître du fief ; or Morphou fut rattaché au domaine royal par Hugues IV, en 1324, devenant, par la suite, un des principaux bailliages de la couronne³⁸. Compte tenu du fait que Morphou ne fut jamais une ville abritant une population de riches bourgeois grecs, comme Nicosie ou Famagouste, attribuer aux Lusignan la construction du monastère Saint-Mamas paraît une hypothèse assez solide.

La protection dont les souverains ont entouré l'ermitage de Sozomène et le sanctuaire de Mamas à Morphou s'est dirigée vers d'autres cultes locaux ; ainsi, Machairas relate la donation de Pierre I^{er} à Menoïko, où l'église du village conservait les reliques des saints Kyprianos et Justina ; après la guérison miraculeuse de ses maux ophtalmiques, le roi fait détruire l'ancienne église pour en construire une neuve, où il fait placer les chefs des deux saints dans un reliquaire d'argent³⁹. Là encore, un culte d'audience limitée reçoit les largesses du souverain, sans qu'il soit possible d'apprécier l'évolution du sanctuaire à des époques plus tardives.

La protection accordée par les Lusignan aux cultes locaux de leur royaume montre que les souverains ont accepté des traditions populaires dépourvues de fondement hagiographique ou historique, des traditions entretenues autour de sanctuaires attirant la foule du commun. Si la religion orthodoxe n'avait jamais été menacée depuis la conquête, si, dès le règne de Henri II, les souverains participent aux processions et pèlerinages grecs, l'évolution montre qu'après 1340, les Francs sont profondément imprégnés des croyances autochtones. Certes, les avantages sociaux que la couronne pouvait retirer de cette protection des cultes chypriotes semblent évidents mais, par delà les

38. *Chronique d'Amadi*, I, p. 361, 393, 398 ; P. W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge 1991, p. 129-130.

39. Léontios Machairas, *Exégèse*, éd. A. Nicolaou-Konnari et M. Pieris, p. 88 (éd. R. M. Dawkins, p. 38) ; J. Hackett, *A History of the Orthodox Church*, p. 456-457.

éventuels calculs politiques, les Lusignan ont probablement accompagné une évolution des pratiques religieuses initiée par des Francs séduits par les dévotions locales.

Gilles Grivaud
Université de Rouen

QUELQUES NOTES SUR L'ORGANISATION
ECCLÉSIASTIQUE DE L'ABKHAZIE
ET SES RELATIONS ARTISTIQUES AVEC
CONSTANTINOPLE À L'ÉPOQUE PALÉOLOGUE*

L. G. Khroushkova

Les problèmes de l'organisation ecclésiastiques sur le territoire de la côte orientale de la mer Noire (Lazique et Abasgie/ Ἀβασγία à l'époque justinienne, Ap'xazet'i des sources géorgiennes, Ἀβασγία pour les Byzantins à l'époque médiévale)¹, sont parmi les plus difficiles que pose l'histoire de cette région : les sources écrites sont peu nombreuses, leurs données sont très fragmentaires. Avant d'aborder l'époque des Palaiologoi, j'essaierai de présenter un aperçu rapide de l'évolution de l'organisation ecclésiastique dans cette région. En effet, à l'époque paléologue on trouve ici des sièges qui ont remplacé l'organisation connue par la première *Notitia episcopatum* (avant 641) : celle-ci a fixé la situation à l'époque post-justinienne.

* Les recherches dont cet article procède sont soutenues par la Fondation des Sciences humaines de Russie (RGNF).

1. Sur les notions d'« Ap'xazet'i » et « Ἀβασγία » : C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown, DC 1963, p. 24, 60 (n. 58), 256 (n. 356). B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes du monde caucasien dans le Livre des Cérémonies, II, 48, *TM* 13 (2000), p. 359-530, ici p. 459.

Selon la notice 1 la métropole, dont le siège était Phasis (n° 32), avait quatre suffragants : Rhodopolis (l'actuelle Vardcikke), Pétra (Cikhisdziri), Saïsinè (Caïši) et Ziganéos/Ziganis (Gudava) ; la ville de Sébastopolis (Sukhum) était le siège de l'archevêché d'Abasgie (n° 72)², qui jouait pratiquement le rôle de métropole puisqu'elle ne dépendait que du patriarcat de Constantinople³. Le siège de Sébastopolis a survécu plus longtemps que les autres centres épiscopaux de cette région : il est présent dans les notices 2, 3, 4, 5, 7 (au début du X^e siècle), plus tard dans les notices 8, 11 (vers la fin du XI^e siècle), 12 (courant XII^e siècle) ; dans une copie de la notice 15 (entre la fin du XII^e et la fin du XIII^e siècle) elle se trouve même placée au rang de métropole⁴. Quant au siège de Phasis, il disparaît après la notice 4 (X^e siècle), et le nom de Lazique s'applique désormais au territoire ecclésiastique de la métropole de Trapézous⁵.

2. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, éd. J. Darrouzès, Paris 1981 [Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I], p. 7-8 et 205-212.

3. Sur le rôle des archevêques : D. Feissel, L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VII^e siècle, *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, Rome 1989 [Collection de l'École Française de Rome, 123], I, p. 801-828, ici p. 810.

4. *Notitiae episcopatum*, éd. J. Darrouzès, cité *supra* n. 2, p. 82, 84 (n. 3), 218, 233, 251, 266, 274, 294, 346, 352 (n. 2).

5. J. Darrouzès, Sur les variations numériques des évêchés byzantins, *RÉB* 44 (1986), p. 5-44, ici p. 7-8, 39-40 ; Id., Remarques sur des créations d'évêchés byzantins, *RÉB* 47 (1989), p. 209-237, ici p. 210-213. Pour quelques chercheurs (M. Lordkipanidze, P. Ingorokva, B. Lominadze et d'autres), la métropole de Lazique et l'archevêché d'Abasgie ont disparu des notices constantinopolitaines vers la fin du IX^e siècle : T. V. Koridze et Z. D. Abašidze, *Abkhazskij katolikosat* [Le catholicos d'Abkhazie], *Pravoslavnaja Enciklopedija* [Encyclopédie orthodoxe], Moscou 2000, I, p. 67-72. Pour B. Martin-Hisard, les provinces ecclésiastiques de Lazique et d'Abasgie « disparaissent à partir du X^e siècle » : B. Martin-Hisard, Christianisme et Église dans le monde géorgien, dans G. Dagron, P. Piché et A. Vauchez éd., *Histoire du christianisme*, IV, *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 549-603, ici p. 562.

Des changements politiques importants qui eurent comme résultat la formation du royaume des Abkhazes (entre les années 70 ou 80 du VIII^e siècle et la fin du X^e siècle) ont profondément influencé l'organisation ecclésiastique de ce territoire⁶. Les traits essentiels de cette nouvelle organisation sont survécus jusqu'à l'époque des Palaiologoi et plus tard, durant la période post-byzantine. Les sources qui permettent de dessiner un tableau de cette évolution sont peu cohérentes : les notices patriarcales ne mentionnent pas les sièges fondés par les rois des Abkhazes, et inversement les chroniques géorgiennes ne parlent pas des évêques dépendants de Constantinople. Selon la chronique géorgienne *K'art'lis Ckhovreba* (« Vie du K'art'li »), le roi Georges II (915-959/960, ou 929-957) fonda l'évêché de Čkondidi (l'actuel Martvili) où il bâtit une grande église⁷. Ce nouveau siège remplaça effectivement celui de Phasis et ses suffragants qui se trouvaient au Sud du fleuve Ingur (Pétra, Saïsinè, Rhodopolis). Dans le territoire situé au Nord de l'Ingur, les changements ne furent pas très rapides. Le roi Léon III (957-967) fonda un évêché à Mokva qui occupa, probablement, la partie sud de l'archevêché d'Abasgie⁸. Le siège ancien de Ziganis (Gudava), fut

6. Sur le royaume des Abkhazes, dont l'histoire pose plusieurs problèmes fort controversés, voir Z. V. Ančabadze, *Iz istorii srednevekovoj Abkhazii (VI-XVII vv.)* [Sur l'histoire de l'Abkhazie médiévale, VI-XVII^e siècle], Sukhumi 1959, p. 171-177 ; M. M. Gunba, *Abkhazija v pervom tysjačelii n. e. Socialno-ekonomičeskie i političeskie otnošenija* [L'Abkhazie au cours du premier millénaire de notre ère. Situation sociale, économique et politique], Sukhumi 1989, p. 213-234 ; B. Martin-Hisard, La domination byzantine sur le littoral oriental du Pont Euxin (milieu du VII^e-VIII^e siècles), *Byzantinobulgarica* 7 (1981), p. 141-156, ici p. 146-156 ; Ead., Constantinople et les archontes, cité *supra* n. 1, p. 459-479.

7. La datation de cette église, qui reproduit le type architectural du célèbre tétraconque de Jvari, est disputée ; on propose le VII^e siècle (G. Čubinašvili) ou le X^e siècle, ce dernier concordant avec le témoignage de la chronique géorgienne : Š. Amiranašvili, *Istorija gruzinskogo iskusstva* [Histoire de l'art géorgien], Moscou 1963, p. 148-149.

8. L'ancien village de Mokva (Myku en abkhaz, Mokvi en géorgien) est situé à 20 km au nord-ouest de la ville littorale d'Očamčira (ou à 58 km de Sébastopolis/Sukhumi), près du confluent de la petite rivière Dvaba et du fleuve

supprimé par Bagrat III, petit-fils de Georges II, qui érigea en 999 l'église de Bédia dédiée à la Vierge Blachernitissa. À peine quatre ans plus tard, en 1003, le même roi construisit une splendide église épiscopale à Kutaïsi⁹. Toutes ces fondations comptent parmi les plus grandes et remarquables églises à coupole du pays et ont joué un rôle exceptionnel dans sa vie religieuse ainsi que dans son histoire architecturale¹⁰.

Mokva : V. E. Kvarčia, *Apsny atoponimika [La toponymie de l'Abkhazie]*, Sukhumi 2002, p. 417 (en abkhaze).

9. *K'art'lis Ckhovreba*, éd. S. G. Qaukhčičvili, I, Tbilissi 1955, p. 265 (Čkondidi), 270 (Mokva), 281 (Bédia, Kutaïsi). Il existe plusieurs traductions en russe de la *Matiane K'art'li* (*Chronique du K'art'li*), qui fait partie de la *K'art'lis Ckhovreba* : *Matiane K'art'li*, trad. M. D. Lordkipanidze, Tbilissi 1976, p. 34, 36, 42 ; *Letopis K'art'li [Chronique de K'art'li]*, trad. G. V. Culaja, Tbilissi 1982, p. 53, 55, 61. Textes réunis et traduits, avec préfaces et de commentaires, dans *Soobščeniia srednevekovykh gruzinskikh pismennykh istočnikov ob Abkhazii [Les témoignages des sources écrites géorgiennes médiévales concernant l'Abkhazie]*, éd. G. A. Amičba, Sukhumi 1986, p. 39 et 43 ; traduction française dans M.-F. Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle*, I, *Histoire ancienne jusqu'en 1469 de J.-C.*, Saint-Petersbourg 1849, p. 279, 290 et 300 ; traduction allemande : *Das Leben Kartlis*, trad. G. Pätsch, Leipzig 1985, p. 343, 355-356 et 388. De qui dépendaient ces éparchies, ayant obtenu leur indépendance par rapport à Constantinople ? Les sources n'apportent pas de réponse à cette question. Plusieurs historiens (K. Kekelidze, I. Javakhišvili, P. Ingorokva, N. Berdzenišvili, Z. Ančabadze et d'autres) supposent que les éparchies du royaume des Abkhazes dépendaient du siège catholical de Mckheta : Z. V. Ančabadze, *Iz istorii*, cité *supra* n. 6, p. 144-154 ; B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes, p. 462. M. M. Gunba conteste cette opinion et pense que les évêques de l'Abkhazie ne dépendaient que des rois abkhazes : M. M. Gunba, *Abkhazija vo vtorom tysjačletii našej ery (XI-XIII vv.) [L'Abkhazie au cours du second millénaire de notre ère (XI-XIII^e siècles)]*, Sukhumi 1999, p. 134-139.

10. Sur la cathédrale de Kutaïsi : N. P. Severov, *Pamjatniki gruzinskogo zodčestva [Les monuments de l'architecture géorgienne]*, Moscou 1947, p. 196-197 ; Š. Amirananašvili, *Istorija*, cité *supra* n. 7, p. 193-195. Sur la Mokva : *ibid.*, p. 204 ; E. Neubauer, *Altgeorgische Baukunst*, Leipzig-Vienne-Munich 1976, p. 95-96 ; R. Mépisachvili et V. Tsintsadzé, *L'art de la Géorgie ancienne*, [Leipzig] 1978, p. 112-113 ; A. Alpago Novello et G. Ieni, *Catalogue of Churches*, dans A. Alpago Novello, V. Beridze et J. Lafontaine-Dosogne, *Art and Architecture in Medieval Georgia*, Louvain-la-Neuve 1980 [Publication d'histoire de l'art et d'archéologie de

Cependant, aucune sources géorgienne ne parle de la fondation de nouveaux sièges pour remplacer l'archevêché d'Abasgie. Les Byzantins voulaient tenir sous leur contrôle ce territoire, en s'appuyant sur Anakopia (Trachée de Procope), la forteresse-clé de l'Abasgie qui fermait la route littorale vers le nord-ouest, vers la Zichie et l'Alanie. Cette forteresse resta entre les mains des Byzantins jusqu'au début des années 80 du XI^e siècle¹¹. C'est probablement au XI^e siècle que le siège archiepiscopal l'Abasgie fut transféré de Sébastopolis à Anakopia¹².

l'Université catholique de Louvain, 21], p. 267-468, ici p. 402 ; T. Velmans et A. Alpago Novello, *Miroir de l'invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie (VI^e-XV^e s.)*, [Paris] 1996, p. 280 ; L. D. Rčeulišvili, *Kupolnaja arkhitektura VIII-X vekov v Abkhazii [L'architecture à coupole des VIII^e-X^e siècles en Abkhazie]*, Tbilissi 1988, p. 46-66. Sur la Bédia : M. Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie exécuté en 1847-1848*, I, Saint-Petersbourg 1849, p. 90-95, et *Atlas*, Saint-Petersbourg 1850, pl. VIII ; N. P. Severov, *Pamjatniki gruzinskogo zodčestva*, cité *supra*, p. 193 et pl. 93 ; Š. Amirananašvili, *Istorija*, p. 203 ; E. Neubauer, *Altgeorgische Baukunst*, cité *supra*, p. 96-97 ; R. Mépisachvili et V. Tsintsadzé, *L'art de la Géorgie*, p. 262 ; A. Alpago Novello et G. Ieni, *Catalogue of Churches*, cité *supra* h. 10, p. 294 ; T. Velmans et A. Alpago Novello, *Miroir de l'invisible*, cité *supra*, p. 261. Bagrat III et sa mère Gurandukht firent un don précieux à l'église de Bédia, un calice en or avec une inscription en géorgien évoquant les donateurs et la date exacte de cette fondation : H. C. Evans et W. D. Wixom éd., *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era : A.D. 843-1261*, New York 1997, p. 342-344, n° 231 (bibliographie).

11. Z. V. Ančabadze, *Iz istorii*, p. 145, G. A. Amičba, *Novyj Afon i ego okrestnosti [Le Nouvel Athos et ses environs]*, Sukhumi 1988, p. 58-62. Les inscriptions des X^e-XI^e siècles témoignent de l'activité édilitaire des magistrats byzantins à Anakopia : V. V. Latyšev, *K istorii khristianstva na Kavkaze. Grečeskie nadpisi iz Novo-Afonskogo monastyrja [Sur l'histoire du christianisme dans le Caucase. Inscriptions grecques provenant du monastère de Nouvel Athos]*, *Sbornik arkheologičeskikh statej podnesennykh grafu Bobrinskomu [Recueil d'études archéologiques offertes au comte Bobrinskoy]*, Saint-Petersbourg 1911, p. 17-30 du tiré à part, et fig. 3-7 (cette lecture des inscriptions demeure la meilleure) ; T. Qaukhčičvili, *Berdznuli carcerebi sakartveloši [Les inscriptions grecques dans la Géorgie]*, Tbilissi 1951, p. 22, 24, 26-27, n° 49, 51-52.

12. D. Z. Bakradze, *Kavkaz v drevnikh pamjatnikakh khristianstva [Le Caucase à travers les monuments chrétiens antiques]*, Tbilissi 1875, p. 25.

Les sièges de Kutaïsi, de Ćkondidi, de Bédia, de Mokva perdurèrent durant toute l'époque des Palaiologues. Mais une transformation importante eut lieu vers le milieu du XIII^e siècle : il s'agit de la fondation du catholicosât (patriarcat) d'Abkhazie, dont la juridiction s'étendait sur le territoire de la Géorgie Occidentale avec l'Iméréthie, la Mingrélie, la Gourie, la Svanéthie et l'Abkhazie proprement dit. La date exacte de cette fondation reste obscure. On sait qu'à l'époque du royaume des Abkhazes et des Kartvéliens (durant les XI^e-XII^e siècles et les premières décennies du XIII^e siècle), l'évêque de Kutaïsi (« Kutateli ») et l'évêque de Ćkondidi (« Ćkondideli ») jouèrent un rôle tout à fait considérable dans la vie religieuse et politique de la Géorgie. Le « Kutateli » détenait le privilège de couronner les rois géorgiens, tandis que le « Ćkondideli » portait le titre de « père du roi ». Dans ce contexte, le catholicos d'Abkhazie n'est pas cité dans les sources ; il est plus probable que le catholicosât fut fondé plus tard, quand les Mongols eurent conquis la Géorgie et divisé le pays en deux (1249)¹³. Pour la première fois, ce catholicosât est mentionné en 1290 dans une charte du roi David IV. Le catholicos d'Abkhazie Nicoloz est cité deux fois dans la seconde moitié du XIII^e siècle : dans un manuscrit du Sinaï provenant d'un couvent géorgien et dans une inscription peinte de l'église de Bédia. Pour les XIV^e-XV^e siècles, nous sont parvenus les noms des catholicoi Arsenij (1390), Daniel (vers la fin du XIV^e siècle), et Ioakim (dans les années 70 du XV^e siècle)¹⁴. On peut supposer que le siège du

13. Cet avis de T. V. Koridze et Z. D. Abašidze, *Abkhazskij katolikosat*, cité *supra* n. 5, p. 68, paraît fondé. J. Assfalg, *Georgien. II. Kirchengeschichte*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, Fribourg-en-Brisgau 1995, col. 490-491 (bibliographie) exprime une opinion proche : « Nach Lockerung der staatl. Einheit bildete sich im MA ein gesondertes westgeorg. Katholikat (Sitz : Pitunt, später Kutaïsi) ». M. Van Esbroeck, par contre, pense que le catholicosât d'Abkhazie a été fondé au IX^e siècle, et que son siège se trouvait d'abord à Poti (l'ancien Phasis), puis à Kutaïsi : M. Van Esbroeck, *Abchasien, Abchasien, Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Fribourg-en-Brisgau 1993, col. 16. Évidemment, l'état des sources n'autorise aucune conclusion définitive.

14. T. V. Koridze et Z. D. Abašidze, *Abkhazskij katolikosat*, p. 68-69.

catholicosât d'Abkhazie se trouvait alors à Gélathi, près de Kutaïsi, où au début du XII^e siècle fut construite une grande église à coupole.

Vers la fin du XIV^e siècle, le territoire de la principauté de Sabédiano (Odiši) couvrait la Mingrélie et une partie de l'Abkhazie, jusqu'à Picunda/Bičvinta. À partir de 1390, cette ville devient le siège du catholicosât d'Abkhazie¹⁵. C'est ici que se déroulaient les cérémonies de consécration à la dignité d'évêque, celles de la consécration du *myron* (l'huile sainte), etc. Ce transfert avait ses racines et trouvait sa justification dans l'époque paléochrétienne et justinienne : la ville de Pityus antique (Picunda/Bičvinta médiévale) était un des plus anciens centres du christianisme dans le Caucase et son évêque Stratophilus participa au I^{er} Concile œcuménique à Nicée. La construction de sa cathédrale fut le point de départ de la longue histoire de ce centre religieux qui demeura à l'intérieur de la ville durant plus de deux siècles et demi ; deux églises de dimensions considérables furent construites vers la seconde moitié du VI^e siècle, hors de murailles de la ville, et toutes deux étaient encore en fonction aux X^e-XI^e siècles¹⁶.

Quand le siège du catholicosât d'Abkhazie fut transféré à Picunda/Bičvinta, c'est la grande et belle église à coupole, bâtie au X^e siècle, qui en devint la cathédrale. Le plan de l'église présente la forme en « croix inscrite » : ce type architectural domine en Abkhazie à cette époque. Les trois absides semi-circulaires saillantes et le vaste narthex mettent en relief l'axe longitudinal ; la coupole s'appuie sur deux piliers massifs isolés et deux supports associés aux murs du *bêma*. Le mode de construction de l'église présente l'appareil romano-byzantin, l'*opus mixtum*. Sur le mur absidal, on voit deux croix « longues », maçonnées en briques, un exemple de décor dit « céramoplastique » fréquent à Constantinople à l'époque

15. D. Z. Bakradze, *Kavkaz*, cité *supra* n. 12, p. 121-122 ; A. Kollautz, *Abazgen, Abasgia, Reallexikon der Byzantinistik*, partie A, I, 2. Amsterdam 1969, col. 33. Z. V. Ančabadze, *Iz istorii*, p. 241-242.

16. L. G. Khroushkova, *Rannekhristianskie pamjatniki Vostočnogo Pričernomorja [Les monuments paléochrétiens du littoral oriental de la mer Noire, IV^e-VII^e siècle]*, Moscou 2002, p. 67-119.

médiobyzantine¹⁷. Ces traits caractéristiques de l'église de Picunda sont très rares dans l'architecture géorgienne¹⁸.

Le statut particulier de cette église a sans doute été favorable à sa conservation. En 1833, Frédéric Dubois de Monpéroux, savant voyageur suisse, indique que les dégâts subis par l'église ne sont pas excessivement graves : « ...Et me voilà en face de l'une des ruines les plus grandioses et les plus pittoresques que je connaisse. On m'avait parlé de cet édifice avec admiration, mais l'effet a surpassé mon attente : ce style noble et hardi étonne au milieu des sauvageries de l'Abkhazie »¹⁹. Nous avons aussi un témoignage iconographique du milieu du XVII^e siècle : Don Cristoforo de Castelli, moine théatin et missionnaire, a représenté dans son *Album* cette église « *pregrandissima et antiquissima* », ce « *mirabile templum* ». On y voit l'église du côté sud, avec sa coupole et ses grandes fenêtres disposées sur deux rangées. Devant la façade se trouve une colonne en marbre surmontée d'une croix et deux personnages agenouillés qui « *columnem adorant* », comme indique l'inscription. Don Castelli note que cette église est dédiée à saint André, qui a prêché l'Évangile dans ce pays, mais qu'on la nomme aussi « *Sancta Maria Pecciota* »²⁰. La dédicace à la Vierge est un écho de Procope de

17. N. P. Severov, *Pamjatniki gruzinskogo zodčestva*, cité *supra* n. 10, p. 195, fig. 195 et pl. 97; Š. Amiranašvili, *Istorija*, p. 204-205; E. Neubauer, *Altgeorgische Baukunst*, cité *supra* n. 10, p. 96; R. Mépisachvili et V. Tsintsadze, *L'art de la Géorgie ancienne*, cité *supra* n. 10, p. 112; A. Alpago Novello et G. Ieni, *Catalogue of Churches*, p. 295; T. Velmans et A. Alpago Novello, *Miroir de l'invisible*, cité *supra* n. 10, p. 262.

18. V. Beridze, *Dzveli kartuli khurot'modzgvreba* [L'architecture ancienne géorgienne], Tbilissi 1974, p. 44-45.

19. F. Dubois de Monpéroux, *Voyage autour du Caucase chez les Tcherkesses et les Abkhazes, en Colchide, en Arménie et en Crimée*, Paris 1839, I, p. 223; *Atlas*, Neuchâtel 1843, pl. 1; traduction russe : *Putešestvie vokrug Kavkaza u čerkesov i Abkhazov, v Kolkhide, v Gruzii, v Armenii i v Krymu*, trad. N. A. Dankevič-Puščina, Sukhumi 1937 (Trudy Instituta abkaskoj kultury imeni akad. N. Marra VI), I, p. 101.

20. Don Cristoforo de Castelli, *Relazione e album dei schizzi sulla Georgia del secolo XVII*, éd. B. Giorgazze, Tbilisi 1976, fig. 466, p. 395-396 (texte), 177-178 (traduction géorgienne).

Césarée qui parle de l'église de la Vierge, construite par Justinien pour les Abasges (*Guerres*, VIII, 3, 4-12). En Mingrélie et en Abkhazie, la tradition qui attribuait la conversion de ce pays à saint André fut très vivante pendant des siècles : elle est attestée en 1640 par les ambassadeurs russes au prince de la Mingrélie Léon II Dadiani²¹. Le catholicos d'Abkhazie se nommait « successeur de saint André qui siège sur le trône de l'Apôtre ». L'Église catholique possédait des dizaines de villages aux environs de Picunda et ailleurs, pour la plupart des dons des princes Dadiani et Šervašidze.

À l'époque postbyzantine, sous la domination turque, l'église de Picunda est demeurée un objet de vénération pour la population indigène et pour les habitants des contrées alentour, qui y apportaient leurs offrandes. En 1629, un autre missionnaire, Giovanni Lucca, vit dans l'église un vase plein de monnaies d'or et d'argent, offrande des Cosaques du Don et du Dniepr. Une chapelle funéraire fut installée à l'extrémité sud du large narthex pour abriter les dépouilles du catholicos Eudémon I^{er} Čkhetidze (1557-1578), comme en témoigne une inscription funéraire grecque²². Cette petite construction voûtée est décorée de peintures assez bien conservées. On y voit des compositions habituelles dans les chapelles funéraires : Crucifixion, Descente aux Limbes, Résurrection, etc. Le style de ces fresques est très proche de celui des peintures du Mont Athos du XVI^e siècle²³.

Lorsque les Turcs s'installèrent définitivement sur le littoral oriental de la mer Noire, le catholicos abandonna Picunda pour se retirer à Gélathi, emportant avec lui les livres et les icônes de l'église. Ce transfert eut lieu vers la fin des années 60 du XVII^e siècle²⁴, ou,

21. D. S. Likhačev éd., *Putešestvija russkikh poslov XVI-XVII vv. Statejnye spiski* [Les voyages des ambassadeurs russes des XVI^e-XVII^e siècles. Rapports], Moscou-Leningrad 1954, p. 218.

22. T. Qaukhčišvili, *Berdznuli carcerebi*, cité *supra* n. 11, p. 2-4, n. 1.

23. L. A. Šervašidze, *Srednevekovaja monumentalnaja živopis v Abkhazii* [La peinture murale de l'époque médiévale en Abkhazie], Tbilissi 1980, p. 174-190.

24. Sous le catholicos Zakharia Kvariani (1657-1660), ou, selon d'autres avis, sous Eudémon II Saqvelidze (1667-1669) : Z. V. Ančabadze, *Iz istorii*, p. 278; T. Qaukhčišvili, *Berdznuli carcerebi*, p. 4.

pour certains chercheurs, dans la seconde moitié du XVI^e siècle²⁵. Cependant, chaque catholicos devait se rendre à Picunda au moins une fois durant son pontificat pour y célébrer un office solennel et y consacrer le *miron*. Vers la fin du XVII^e siècle, l'église de Picunda fut abandonnée.

L'histoire du siège catholical à Picunda nous est moins obscure à partir la fin du XIV^e siècle, mais la période antérieure demeure confuse. La construction d'une grandiose église au X^e siècle devait avoir de solides motivations. Les autres grands édifices religieux de la région, à Mokva, Bédia et Kutaïsi, ont tous été érigés pour servir de cathédrales aux évêchés nouvellement fondés ; les chroniques géorgiennes sont affirmatives sur ce point. Ainsi, vers la fin du X^e siècle, Bagrat III a en réalité mis fin à l'ancienne métropole de Lazique. Le point de départ fut le cœur du royaume des Abkhazes, Kutaïsi-Čqondidi, et ce mouvement a rayonné au Nord, vers le territoire de l'archevêché de Sébastopolis, où les Byzantins, dès l'époque justinienne, avaient eu des positions solides qu'ils ne voulaient pas perdre. Constantinople considérait l'Abasgie et son Église comme une base stratégique importante dans la christianisation des Alains du Caucase du Nord. La lettre 51 (914-916) du patriarche Nicolas le Mystique, adressée « à l'illustre exousiastès d'Abasgia » Constantin III en témoigne²⁶. Comme le note Dimitri Obolensky, ces régions étaient « of crucial importance to the empire : the southern coast of the Crimea... and the equally narrow seaboard at the foot of the North-Western Caucasus, from the mouth of the Kuban' to Sotirioupolis »²⁷. Mais où se trouvait cette dernière ville, mentionnée

25. Sous Eudémon I^{er} Čkhetidze, qui est enterré dans l'église de Picunda : T. V. Koridze et Z. D. Abašidze, *Abkhazskij katolikosat*, p. 70.

26. G. Dagron, L'Église et l'État (milieu IX^e-fin X^e siècle), dans G. Dagron, P. Piché et A. Vauchez éd., *Histoire du christianisme*, IV, cité *supra* n. 5, p. 220 ; B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes, p. 463-464 ; S. A. Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo [Les missions byzantines]*, Moscou 2003, p. 178-190.

27. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, Londres 1971, p. 164-165 (traduction russe : *Vizantijskoe sodružestvo nacij. Šest vizantijskikh portretov*, trad. S. A. Ivanoč, Moscou 1998, p. 189).

par Constantin Porphyrogénète dans le *De administrando imperio* (42, 14 : « kastron de Sôtèrioupolis »)²⁸ ? L'identification de Sôtèrioupolis est une question disputée, qui dépend de la définition de la frontière sud du territoire des Abasges. Les chercheurs proposent Picunda (c'est l'interprétation la plus courante)²⁹, ou bien une forteresse méconnue de la région de Trébizonde, sur le territoire du thème de Chaldée³⁰, ou encore, plus prudemment, l'embouchure du fleuve de Čorokhi, à la

28. Constantin Porphyrogénète, *De l'administration de l'Empire*, éd. G. G. Litavrine et A. P. Novoselcev, *Konstantin Bagrjanorodnyj. Ob upravlenii imperiej. Tekst, perevod, kommentarii*, Moscou² 1991 [Drevnejšie istočniki po istorii narodov SSSR], p. 170-171 (texte grec et traduction russe) et 404 (commentaire de M. V. Bibikov). Il est probable que la chancellerie de Constantin utilisait des documents anciens : la « Pithie » (Sôtèrioupolis) pourrait remonter à la *Notitia Dignitatum* qui mentionne Pityus sous cette forme inhabituelle : *Notitia dignitatum, accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et Laterculi provinciarum*, 38, éd. O. Seeck, Berlin 1876 (réimpression Francfort-sur-le-Main 1962), p. 83-85. P. Peeters a considéré cette « Pithie » comme une erreur de copiste, « absurdité pseudo-classique » : P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, *Analecta Bollandiana* 50 (1932), p. 5-59, ici p. 13, n. 2.

29. Ju. Kulakovskij, Gde byl postroen imperatorom Justinianom khram dlja abazgov ? [Le temple pour les Abasges : où a-t-il été construit par l'empereur Justinien ?], *Arkheologičeskie Izvestija i Zametki [Bulletin et notes archéologiques]* 2 (1897), p. 36-37 ; Z. V. Ančabadze, *Iz istorii*, p. 114 ; A. Kollautz, Abazgen, Abasgia, cité *supra* n. 15, col. 32 et 45, n. 1 ; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, cité *supra* n. 27, p. 27 et cartes 3 et 6 (traduction russe p. 38 et 44 et carte 6) ; Constantin Porphyrogénète, *De l'administration de l'Empire*, trad. K. Belke et P. Soustal, *Die Byzantiner und ihre Nachbarn. Die De Administrando Imperio genannte Lehrschrift des Kaisers Konstantinos Porphyrogenetos für seinen Sohn Romanos*, Vienne 1995 [Byzantinische Geschichtsschreiber, 19], p. 203 et 343. Dans les commentaires de la traduction russe du *De Administrando Imperio*, on lit qu'il faut placer Sôtèrioupolis près de Trébizonde ; cependant, sur la carte on la voit à Picunda, à l'extrémité opposée de cette partie du littoral.

30. La localisation de Sôtèrioupolis aux environs de Trébizonde a été proposée jadis (P. Ingorokva, *Giorgi Merčule*, Tbilissi 1956, p. 252-253) ; elle est reprise dans des publications récentes : S. N. Malakhov, K voprosu o lokalizacii eparkhialnogo centra v Alanii [Sur la question de la localisation du centre de l'évêché d'Alanie], dans *Alanica I. Alany, Zapadnaja Evropa i Vizantija [Alanica I. Les Alains, l'Europe occidentale et Byzance]*, Vladikavkaz 1992, p. 149-179, ici p. 150-151.

frontière présumée avec l'Empire byzantin³¹, ou bien enfin Sébastopolis³².

Sôtérioupolis apparaît comme siège archiepiscopal dans la notice 7, au début du X^e siècle, à l'époque du premier patriarchat de Nicolas le Mystique (901-907). En 1105, sous Alexis I^{er} Komnènos, les diocèses de Sôtérioupolis et d'Alanie furent unis, ce qui s'exprima par une titulature insolite : « métropolitite et archevêque d'Alanie Sôtérioupolis ». Le métropolitite d'Alanie prit le titre de l'archevêque de Sôtérioupolis³³. Vers la fin du XIII^e siècle, les éparchies de Sôtérioupolis, de Zichie et d'Alania furent unies ; puis, dans la première moitié du XIV^e siècle, la Zichie et l'Alania furent séparées³⁴. Le témoignage du *De administrando imperio*, d'un part et celui des

31. B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes, p. 459 : « Le territoire dénommé Abasgie par Constantinople au X^e siècle s'étend, en bordure de la mer Noire et au sud du Caucase, depuis la Zichie et le fleuve de Nikopsis jusqu'à l'embouchure du Č'oroxi ». En ce qui concerne la frontière nord de l'Abasgie, on lit dans une autre publication du même auteur (*Vie de saint Grigol de Xancta*, éd., et trad. B. Martin-Hisard, Moines et monastères géorgiens du 9^e siècle : la Vie de saint Grigol de Xancta. Première partie, *RÉB* 59 [2001], p. 5-95, ici p. 8) : « Cette nouvelle Ap'xazeti s'étend approximativement du port d'Anak'opi au nord à l'embouchure du Č'oroxi ». Il s'agit d'une confusion entre Anakopia (l'actuel Novyj Afon, Psyrckha en abkhaze, Anakopsi de quelques sources géorgiennes), d'une part, et Nikopsis (l'actuel Nečepsukho, situé au nord de la ville de Soči), d'autre part. En réalité, la distance entre Anakopia et Nikopsis en Zichie est d'à peu près 200 km. Pour éviter cette confusion fréquente, A. Kollautz indique deux Nikopsis sur sa carte : A. Kollautz, Abasgen, Abasgia, col. 24, 29-31, 46 et 48, n. 1.

32. V. A. Kuznecov, *Zodčestvo feodalnoj Alanii [L'architecture de l'Alanie féodale]*, Ordžonikidze 1977, p. 17, 119. Pourtant on rencontre ces deux sièges, Sébastopolis et Sôtérioupolis, dans les notices 8, 11 et 18 : *Notitiae episcopatum*, éd. J. Darrouzès, p. 294, 345, 407 et 408.

33. J. Darrouzès, Le traité des transferts. Édition critique et commentaire, *RÉB* 42 (1984), p. 206-207 ; Id., Remarques sur des créations, cité *supra* n. 5, p. 235-236.

34. Sur l'organisation ecclésiastique de l'Alanie : S. N. Malakhov, K voprosu o lokalizacii, cité *supra* n. 30, p. 149-179. Selon B. Martin-Hisard, le siège de Sébastopolis « a disparu, tandis qu'est apparu un nouvel archevêché, sis à Sôtérioupolis, à la frontière de la nouvelle Ap'xazet'i » : B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes, p. 464. Pourtant Sébastopolis est présente dans les notices 7, 8, 11, 12 et 15 (voir *supra*, n. 4).

notices épiscopales, de l'autre ne semblent pas tout à fait compatibles. S'agit-il dans ces deux sources de la même Sôtérioupolis (n'oublions pas la présence de deux Sébastopolis, de deux Ziganis à l'époque romaine et de deux Nikopsis) ? Ou bien avons-nous affaire à des confusions de toponymes dans les textes, comme on en rencontre également dans de modernes publications ?

L'identification à Picunda de la Sôtérioupolis de Constantin Porphyrogénète, qui marquait la frontière sud des Abasges, semble douteuse. En revanche, la Sôtérioupolis qui était siège de l'archevêché peut facilement être identifiée à Picunda. Dans ce cas, ce siège était géographiquement proche de la Zichie et de l'Alania ; ainsi comprend-on mieux toutes les transformations, unions et séparations de ces trois éparchies voisines. Au Sud de cette région, les Byzantins ont perdu Phasis, c'était un fait accompli ; mais en revanche, ils ont fondé le siège de Sôtérioupolis, orienté vers le Nord, vers des territoires qui les intéressaient de plus en plus. On peut supposer que le programme de christianisation des Alains, la fondation de l'archevêché à Sôtérioupolis (dans la partie périphérique du territoire de l'archevêché de Sébastopolis dépendant de Constantinople), la construction de la grande église cathédrale à Picunda qui suit le nouveau modèle byzantin de la « croix inscrite », les lettres de Nicolas le Mystique aux rois des Abkhazes qui ont beaucoup contribué à la conversion de leurs voisins d'au-delà du Caucase, sont des faits liés entre eux. Ils dessinent un tableau de la politique de Constantinople dans cette région durant la première moitié du X^e siècle. Ajoutons que Sôtérioupolis était le siège de l'archevêché jusqu'à la fin des années 80 du XIV^e siècle, mais qu'ensuite celui-ci a été transféré à Trébizonde. C'est justement après cela, dans les années 1390, que Picunda devient le centre du catholicosat d'Abkhazie : ces deux dates correspondent bien l'une à l'autre. Ainsi, le lent processus de supplantation des sièges constantinopolitains par les centres épiscopaux indigènes dans le territoire de la Géorgie occidentale parvint à son terme seulement vers la fin du XIV^e siècle. Une trouvaille récente d'un sceau en plomb confirme la localisation de Sôtérioupolis à Picunda : il appartenait au protospathaire Nicolas, « stratège de Sôtérioupolis et d'Anakopia » (στρατηγός

Σωτηριούπολος και Ἀνακουπίας), et date des années 40 du XI^e siècle, justement l'époque durant laquelle les Byzantins menaient des travaux de constructions à Anakopia³⁵. En 1033, Alda, épouse de Giorgi I^{er}, roi des Abkhazes et des Géorgiens, et fille du roi des Alains, donna Anakouphia/Anakopia à l'empereur Romain III Argyros³⁶. C'est Giorgi II qui s'empara ensuite de cette puissante forteresse³⁷, probablement au début du règne d'Alexis I^{er} Komnénos.

Les témoignages des monuments architecturaux et picturaux s'inscrivent bien dans ce contexte historique. Dans la partie septentrionale de l'Abasgie, on trouve des églises qui constituent une série importante : Picunda, Alakhadzy, Bzyb, Lykhny, Anakopia, Msygkhua, Mokva. Elles datent du X^e siècle³⁸ et appartiennent au type architectural dit à « croix inscrite », avec coupole s'appuyant sur quatre supports, trois absides saillantes et narthex ; presque tous ces édifices sont munis de porches des trois côtés. Ce type devient dès le X^e siècle la solution la plus fréquente dans le monde byzantin³⁹. Tous les chercheurs notent les ressemblances des églises de l'Abasgie « dans leurs plans et l'aspect extérieur avec les églises byzantines »⁴⁰.

35. W. Seibt et I. Jordanov, Στρατηγὸς Σωτηριούπολος καὶ Ἀνακουπίας : ein mittelbyzantinisches Kommando in Abkhazien (11. Jh.), *Studies in Byzantine Sigillography*, 9 (2005) (sous presse).

36. Jean Skylitzès, *Synopsis historique*, éd. I. Thurn, *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, Berlin-New York 1973 [CFHB, 5], p. 389 (traduction française : Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, trad. B. Flusin et J.-Cl. Cheynet, Paris 2003 [Réalités byzantines, 8], p. 322).

37. *K'art'lis Ckhovreba*, cité *supra* n. 9, I, p. 317 ; *Soobščeniia*, éd. G. A. Amičba, cité *supra* n. 9, p. 44.

38. R. Mépisachvili et V. Tsintsadzé, *L'art de la Géorgie ancienne*, p. 16, 19, 41, 65, 101, 112, 113, 227, 291 n. 19, 112 (Picunda), 242 (Lykhny). A. Alpago Novello et G. Ieni, *Catalogue of Churches*, p. 295 (Picunda), 309 (Bzyb), 375 (Lykhny) ; L. D. Rčulišvili, *Kupolnaja arkhitektura*, cité *supra* n. 10.

39. R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Baltimore 1975, p. 349-426. Les plus anciennes églises de ce type, bâties par Basil I^{er} (la Théotokos du Phare en 864 et la Née en 880) ne nous sont pas parvenues.

40. V. Beridze, L'architecture géorgienne à coupole de la seconde moitié du X^e siècle à la fin du XIII^e (caractéristique générale), *Bedi Kartlisa* 33 (1975), p. 237-260, ici p. 244-245, fig. 2 (Mokva et Picunda).

On constate facilement que les monuments de ce groupe sont disposés de façon compacte, dans une zone qui ne dépasse pas le fleuve Mokva au sud-est et Bzyb au nord-ouest. La plupart d'entre elles, excepté Mokva, se trouvent dans une région bien définie et très circonscrite : sur le territoire de l'Abasgie ancienne où, à l'époque de Procope, habitaient les Abasges ethniques ; et, fait particulièrement notable, ce territoire est disposé exactement entre les deux centres épiscopaux de Sébastopolis et de Picunda/Sôtérioupolis.

L'influence de ce type architectural byzantin a rayonné à partir de Picunda vers le Nord et vers le Sud. Si l'on place la Sôtérioupolis des notices patriarcales à Picunda, cela explique mieux les affinités étroites entre les églises à coupole du X^e siècle en Abasgie qui se trouvent de ce côté de la chaîne de montagnes et celles de l'Alanie qui sont apparues au X^e siècle au-delà du Caucase⁴¹. L'église de Bédia, bâtie par Bagrat III, a été reconstruite de fond en comble aux XIII^e-XIV^e siècles. Des sondages, effectués par les architectes restaurateurs, ont permis de dégager les caractéristiques suivantes de la cathédrale primitive : axialité accentuée, présence de narthex, de trois absides saillantes semi-circulaires, de *pastophoria* à l'étage et d'une coupole s'appuyant sur deux supports « libres » et deux autres solidaires des

41. V. A. Kuznecov, *Zodčestvo feodalnoj*, cité *supra* n. 32, p. 28-65, 89 et fig. 17 ; L. A. Perfiljeva, K voprosu o vizantijskom vlijanii na kultovuju arkhitekturu Severo-Zapadnogo Kavkaza X-XI vv. [La question des influences byzantines sur l'architecture religieuse du Caucase Nord-Ouest des X^e-XI^e siècles], dans *Alanica I*, cité *supra* n. 30, p. 180-201. I. Arzhantseva, The Christianization of North Caucasus (Religious Dualism among the Alans), dans W. Seibt éd., *Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999)*, Vienne 2002 [Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 9], p. 17-36, ici p. 20-23. Une inscription grecque nous apprend que l'église de Senty fut bâtie par le métropolite Théodore en 965 ; c'est le seul cas où nous connaissons la date exacte d'une construction alanienne : D. V. Beleckij et A. Ju. Vinogradov, Freski Sentinskogo khrama i problemy istorii alanskogo khristianstva v X v. [Les fresques de l'église de Senty et les problèmes de l'histoire du christianisme alalien au X^e siècle], *Rossijskaja Arkheologija* 1 (2005), p. 130-142.

murs du *bêma*⁴². L'ensemble de ces traits rapproche l'église de Bédia de celle de Picunda : les architectes de Bagrat III ont probablement voulu reproduire les traits essentiels de l'église de Picunda, la plus ancienne de la série de constructions de ce type à la « croix inscrite », particulièrement vénérée en raison de l'ancienneté du christianisme dans ce lieu. Gélathi et Picunda, deux centres religieux importants, avaient des liaisons anciennes. Des traits essentiels de l'architecture de l'église principale de Gélathi, dédiée à la Nativité de la Vierge (1106-1125), ont été inspirés par l'église de Picunda. L'église à coupole de Gélathi est munie de trois absides saillantes ; à l'intérieur, la coupole s'appuie sur deux supports solides « libres » et deux extrémités des murs de l'abside centrale ; des tribunes surmontent les nefs latérales⁴³. L'importance particulière de Picunda remonte à l'époque paléochrétienne : on peut rappeler que le plan de la cathédrale de Pityus, construite à l'époque constantinienne, a été emprunté pour la plus ancienne église d'Archéopolis, la ville principale de la Lazique⁴⁴.

À l'époque paléologue, quelques églises bâties à l'époque florissante des X^e-XI^e siècles reçurent un nouveau décor. Les peintures de l'église de Lykhny sont parmi les plus remarquables. Ce site se trouve à 55 km de Picunda ; il servait de résidence aux princes Šervašidze. Le complexe architectural du X^e siècle, situé sur une place spacieuse, est composé d'un palais et d'une église de type à « croix inscrite »⁴⁵. La plupart des peintures qui se sont conservées jusqu'à nous furent exécutées vers le milieu du XIV^e siècle. Tous les chercheurs sont d'accord sur l'origine constantinopolitaine de ce style ainsi que de plusieurs traits iconographiques, typiques de la peinture

42. L. D. Rčeulišvili, *Kupolnaja arkhitektura*, p. 71-72.

43. Š. Amirananašvili, *Istorija*, p. 207.

44. L. G. Khroushkova, *Rannekhristianskie pamjatniki*, cité *supra* n. 16, p. 71 et 334-335, fig. 4 et 130.

45. L. G. Khroushkova, *Lykhny. Srednevekovyj dvorcovyj kompleks v Abkhazii [Lyxny. Complexe médiéval palatial en Abkhazie]*, Moscou 1998 ; Ead., *Le palais médiéval au village de Lyxny en Abkhazie (d'après les données des fouilles)*, *BF* 25 (1999), p. 153-163.

paléologue⁴⁶. Pour Jacqueline Lafontaine-Dosogne ces fresques présentent « the purest example of classic Palaeologian style »⁴⁷ ; Tania Velmans note quant à elle que c'est là « la peinture murale du type savant dans les régions du monde byzantin qui suivaient Constantinople » ; probablement un des artistes était-il un Grec⁴⁸. La date exacte des fresques de Lykhny serait 1350-1360, comme l'a établi Léonid Šervašidze⁴⁹, ou bien 1340-1370 selon Tania Velmans.

L'ensemble décoratif s'est mieux conservé dans le sanctuaire, à l'intérieur de la coupole et sur ses piliers. Le programme iconographique met en relief des compositions exaltant la Vierge : l'église est en effet dédiée à la Dormition. Dans la zone absidale, on voit des parallèles entre l'Ancien et le Nouveau Testament, selon le principe de la « typologie biblique » (« typos » et « antitypos »), élaboré dès l'art paléochrétien⁵⁰. Dans la conque de l'abside est disposée une composition monumentale dominant l'espace du sanctuaire ; on y voit la Vierge trônant avec l'Enfant et deux anges

46. V. N. Lazarev, *Istorija vizantijskoj živopisi [Histoire de la peinture byzantine]*, Moscou² 1986, p. 183 et 265 ; D. Mouriki, *The Formative Role of Byzantine Art on the Artistic Style of the Cultural Neighbors of Byzantium. Reflections of Constantinopolitan Styles in Georgian Monumental Painting*, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31 (1981) [=XVI internationaler Byzantinistenkongress. Akten, I/2], II, p. 725-757, ici p. 749 et fig. 48.

47. J. Lafontaine-Dosogne, *Monumental Painting*, dans A. Alpago Novello, V. Beridze, J. Lafontaine-Dosogne, *Art and Architecture*, cité *supra* n. 10, p. 85-134, ici p. 99.

48. T. Velmans, *La peinture murale byzantine d'inspiration constantinopolitaine du milieu du XIV^e siècle (1330-1380). Son rayonnement en Georgie*, *Dečani et l'art byzantin au milieu du XIV^e siècle. Colloque scientifique de l'Académie serbe des Sciences et des Arts*, Belgrade 1989, p. 75-95, repris dans Ead., *L'art médiéval de l'Orient chrétien. Recueil d'études*, Sofia 2001, p. 171-192 ; T. Velmans et A. Alpago Novello, *Miroir de l'invisible*, p. 155.

49. L'étude la plus détaillée des peintures de Lykhny est celle de L. Šervašidze, *Nekotorye srednevekovye stennye rospisi na territorii Abkhazii [Quelques peintures murales médiévales sur le territoire de l'Abkhazie]*, Tbilisi 1971, p. 30-111 ; Id., *Srednevekovaja monumentalnaja*, cité *supra* n. 23, p. 67-148 (avec bibliographie).

50. S. Schrenk, *Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst*, Münster 1995 [*Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband*, 21], p. 19-34, 175-183.

adorants. Le registre supérieur du mur de l'abside est occupé par une Communion des Apôtres sous les deux espèces, avec douze Apôtres de chaque côté des deux figures du Christ (et non pas six, comme c'est le cas le plus fréquent). Dans le rang gauche des Apôtres, l'un d'eux est représenté sous le ciborium, près du Christ ; c'est une particularité unique. Selon l'hypothèse de Léonid Šervašidze, cet apôtre serait le patron du donateur de l'église. Dans le même registre, sur les murs latéraux du *bêma*, se trouvent des scènes du cycle de la Résurrection.

Les deux Anges aux vêtements de diacres, tenant des *ripidia* et participant à la Communion des Apôtres, sont disposés dans le deuxième registre, au niveau des fenêtres. De part et d'autre du même registre, on voit deux scènes de l'Ancien Testament : l'Hospitalité d'Abraham, très bien conservée, et le Tabernacle du Témoignage. Du côté nord de l'abside, dans le même registre, se trouvent deux épisodes du Sacrifice d'Abraham, préfiguration vétérotestamentaire de la Crucifixion⁵¹. Toutes ces compositions sont particulièrement riches d'allusions eucharistiques. À côté de ces images, les deux patriarches de Constantinople, Nicéphore et Germain, tiennent des rouleaux portant les textes liturgiques⁵². L'image de la Vierge orante entourée par les archanges se trouve dans le tambour du côté oriental, précisément dans l'axe longitudinal de l'édifice. Cette position de la Vierge est justifiée par la dédicace de l'église. On voit l'image de la Vierge sur le mur occidental, où s'est conservé un fragment de la scène de la Dormition. La Vierge avec l'Enfant est représentée encore une fois sur le mur sud, dans le porche donnant sur la place, par lequel les fidèles pénétraient dans l'église.

51. Sur les inscriptions grecques de Lykhny : T. Qaukhčišvili, *Berdznuli carcerebi*, p. 7-16.

52. A. Baškurov a prouvé que les images des patriarches constantinopolitains ne représentaient pas Nicéphore III († 1260) et Germain III († 1267), comme le pensait P. Uvarova, mais les patriarches du IX^e siècle Nicéphore I^{er} et Germain I^{er}, dont les représentations dans l'abside sont plus justifiées : A.S. Baškurov, *Arkheologičeskye izyskanija v Abkhazii letom 1925 goda* [Recherches archéologiques en Abkhazie, été 1925], *Izvestija Abkhazskogo naučnogo obščestva* [Bulletin de l'Association d'études de l'Abkhazie] 4 (1926), p. 42-58, ici p. 52.

Ce décor de Lykhny trouve bien son contexte parmi les peintures de l'époque paléologue dans la Géorgie occidentale. On peut citer les peintures de la chapelle funéraire que Vameq Dadiani fit construire pour ses parents au début des années 1390 à Khobi/Khopi, en Mingrélie⁵³. Un grand ensemble décoratif à Calendžikha en Mingrélie fut exécuté sous le règne du même souverain. Dans cette peinture, une inscription géorgienne évoque les noms des artistes : Kyr Manuel Eugénikos, invité de Constantinople, et deux artistes mingréliens, Kvabalija et Gabisulava⁵⁴.

Vameq Dadiani est connu aussi pour son goût des marbres byzantins. Une belle collection de chapiteaux, plaques et colonnes remployés servit comme éléments décoratifs et comme matériaux de construction pour la chapelle de Khobi. Frédéric Dubois de Monpéroux fut étonné de les trouver là : « La chapelle de la Khopi n'est qu'une mosaïque de débris et de fragments de marbre de tous genres : la plupart sont d'un marbre blanc rubané de bandes grisâtres ou bleuâtres »⁵⁵. Ces détails architecturaux datant des V^e-VI^e siècles proviennent des ateliers célèbres de Proconnèse.⁵⁶ Par une chance rare, une inscription géorgienne encadrée dans la façade de la chapelle, nous apprend que Vameq Dadiani entreprit un raid victorieux en Djigéthie/Zichie. Il y conquiert deux forteresses, Gagari et Ugagi, d'où il rapporta ces marbres comme trophées. Gagari est

53. V. Todić, Le programme des fresques dans la chapelle de Wameq Dadiani à Khobi (Géorgie), *Zograf* 20 (1989), p. 74-80.

54. J. Lordkianidze, *Rospis v Calendžike* [La peinture de Calendžikha], Tbilissi 1992 ; Š. Amirananašvili, *Istorijska*, p. 281-284, et pl. 173-176 ; T. Velmans, Le décor de l'église de Calendžikha. Quelques schémas rares : la Vierge entre Pierre et Paul, la procession des anges et le Christ de Pitié, *Cahiers archéologiques* 36 (1988), p. 137-162, repris dans Ead., *L'art médiéval*, cité *supra* n. 48, p. 137-162.

55. F. Dubois de Monpéroux, *Voyage*, cité *supra* n. 19, I, p. 233-234, et *Atlas*, 3^e série, pl. 20 (traduction russe p. 107-108).

56. L. G. Khroushkova, *Skulptura ranneesrednevekovoj Abkhazii. V-X veka* [Les sculptures d'Abkhazie du Haut Moyen-Âge], Tbilissi 1980, p. 14-20 ; Ead., *Rannekhristianskie pamjatniki*, p. 354-383 ; W. Djobadze, Remains of a byzantine Ambo and Church Furnishing in Hobi (Georgia), *Archäologische Anzeiger* 4 (1984), p. 627-639.

l'actuelle ville de Gagra, mais le toponyme d'Ugagi n'est cité dans aucune autre source⁵⁷. Cette expédition eut lieu au début des années 1390, peu avant le transfert du catholicos d'Abkhazie à Picunda. On peut penser que ce raid pour ramener à l'obéissance les Djikèthes (Ziques, Ζίκχοί des sources byzantins) belliqueux et inquiétants, créa des conditions favorables pour installer le siège du catholicos à Picunda, qui se trouve à 13-15 km de Gagra. On ignore à quelle église (ou quelles églises) ces marbres étaient destinés. Quoiqu'il en soit, c'est la partie septentrionale de l'Abasgie qui était la région préférée pour l'exportation de marbres byzantins. Quelques églises anciennes de Pityus/Picunda, elles aussi, avaient un décor architectural en marbre de la même fabrication proconnésienne.

À Bédia, le XIV^e siècle fut l'époque de modifications considérables du complexe épiscopal : l'église fut pour l'essentiel reconstruite et reçut un décor peint, et un palais fut bâti (ou rénové ?). Quelques restes des peintures de l'époque de Bagrat III (975/78-1014) se sont conservés jusqu'à nous ; parmi eux, on voit ce roi portant le costume des empereurs byzantins qui offre une maquette de l'église à la Vierge en prière. Une partie des fresques date de la première moitié du XIV^e siècle. La troisième couche de peintures a été exécutée à la fin de ce siècle, y compris une représentation du prince Levan I^{er} Dadiani avec sa famille⁵⁸. Tania Velmans cite les peintures de Bédia parmi les exemples géorgiens qui attestent les influences

57. Sur l'inscription voir V. Beridze, K istorii Khobskogo khrama [Sur l'histoire de l'église de Khobi], *Vestnik Otdelenija obščestvennykh nauk Akademii Nauk Gruzinskoi SSR. Serija istorii, arkheologii, etnografii i istorii iskusstva* [Bulletin du Département des sciences humaines de l'Académie des Sciences de Géorgie, Série d'histoire, d'archéologie et d'histoire d'art] 2 (1973), p. 73-90, ici p. 79-80 (en géorgien). Sur les toponymes : T. Beradze, K voprosu o terminakh Gagari i Ugagi [Sur la question des termes de Gagari et de Ugagi], *Vestnik Otdelenija obščestvennykh nauk Akademii Nauk Gruzinskoi SSR. Serija istorii, arkheologii, etnografii i istorii iskusstva* 1 (1973), p. 120-127, ici p. 122-123 (en géorgien, avec résumé en russe).

58. L. A. Šervašidze, *Srednevekovaja monumentalnaja*, p. 42-66 et pl. XI-XV.

constantinopolitaines à cette époque⁵⁹. L'église était encore en fonction au XVII^e siècle, et à cette l'époque tardive un clocher fut édifié. Plus tard, au XIX^e siècle, elle était « un lieu sacré » pour le peuple⁶⁰.

Les peintures de la grande église de Mokva ne nous sont pas parvenues. Le patriarche de Jérusalem Dosithée, qui visita Mokva en 1659, y a vu une inscription qui disait que l'église avait reçu des peintures « sous l'empereur Alexis Komnènos et le grand roi abkhaze David » (1085-1125)⁶¹. Une œuvre manifestant des traits du style artistique paléologue provient de cette église : il s'agit d'un évangélaire enluminé, copié en 1300 pour cette église par un certain Ephrem pour l'archevêque Daniel. Celui-ci est représenté à la fin du codex, agenouillé devant la Vierge à l'Enfant⁶². Au XV^e siècle, on construisit ici aussi un clocher, situé à l'ouest de l'église. En 1640, les ambassadeurs russes virent l'église en fonction⁶³. Le patriarche d'Antioche Macaire, qui avait visité la Mingrèlie et l'Abkhazie en 1664-1665, témoigna qu'existaient encore les anciens évêchés de Mokva et de Bédia. Puis l'église de Mokva fut abandonnée vers le début du XIX^e siècle ; sa rénovation fut menée à bien par le prince Mikhaïl Šervašidze dans les années 1860.

Les informations concernant l'évêché de l'Église catholique sur le littoral oriental de la mer Noire sont peu nombreuses. Pendant les XIV^e-XV^e siècles, les Génois commerçaient dans plusieurs points de ce pays. Leur consulat se trouvait à Sébastopolis (depuis 1354), où une communauté catholique avait son évêque. Une mission catholique

59. T. Velmans et A. Alpago Novello, *Miroir de l'invisible*, p. 145. Dans l'été 2003, j'ai pu observer que les fresques ont pratiquement disparu.

60. F. Dubois de Monpéroux, *Voyage*, I, p. 342 (traduction russe p. 162).

61. D. Z. Bakradze, *Kavkaz*, p. 103.

62. Š. Amirananašvili, *Istorija*, p. 235-236.

63. Les ambassadeurs russes virent dans l'église de Mokva des reliques du martyr Étienne, de saint Luc, de saint Ambroise de Milan et une parcelle de la Vraie Croix : D. S. Likhačev éd., *Putešestvija russkikh poslov*, cité *supra* n. 21, p. 214. Don Cristoforo de Castelli (avant 1650) évoque lui aussi « molte imagini d'oro e d'argento e varie Reliquie de Santi con una mano del glorioso martire Santo Stefano » : Cristoforo de Castelli, *Relazione*, cité *supra* n. 20, p. 395.

se trouvait aussi à Čipuria, non loin de la rive droite de l'Ingur. En 1454, les Turcs prirent Sébastopolis ; en 1475, ils dévastèrent Kaffa et les colonies génoises dans cette région disparurent. La mission du patriarche d'Antioche Louis de Bologne, ambassadeur du pape Pie II, ne fut pas une réussite : en Abkhazie, elle fut attaquée par des brigands (1475).

Ludmila G. Khroushkova
Université des Sciences
humaines de Russie

**L'EMPEREUR JEAN VIII PALÉOLOGUE
VU PAR PISANELLO LORS DU CONCILE
DE FERRARE-FLORENCE**

Stavros Lazaris

Pour des raisons politiques, culturelles et dogmatiques, les rapports entre les Églises grecque et latine furent mouvementés. Cependant, chaque rupture fut suivie d'une réconciliation jusqu'au schisme de 1054, fruit de la mauvaise volonté à la fois du légat du pape, le cardinal Humbert, et du patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire, qui, finalement, s'excommunièrent mutuellement en janvier 1054 à Sainte-Sophie. Cent cinquante ans plus tard, un second événement marqua les Grecs et les rendit méfiants vis-à-vis des Latins. Il s'agit de la prise de Constantinople par les croisés et du pillage qui s'ensuivit. Le fossé était désormais profond entre les deux camps et ce n'est que la situation critique de l'empire byzantin qui poussa certains hauts dignitaires de l'Église grecque, ainsi que la plupart des Paléologues, à tenter un rapprochement avec Rome.

Pour obtenir le concours des puissances catholiques, afin de mettre fin à la soif de certains de conquérir Constantinople, une médiation s'imposait, celle du pape ; or, celle-ci passait par la réconciliation des Églises. Cet impératif, plus qu'une nostalgie de l'unité perdue, explique les nombreuses tentatives byzantines de rapprochement avec le pape. À deux reprises l'union eut lieu (conciles de Lyon II et de Ferrare-Florence) mais elle fut éphémère.

L'empire était en péril. Poussés par les victoires ottomanes, les Paléologues essayèrent plusieurs fois de rétablir l'union pour convaincre les Occidentaux de les aider à se débarrasser du péril turc. Des discussions eurent lieu périodiquement, soit lors d'envois de légats (comme cela était le cas en 1274 lors du concile de Lyon II), soit lors de déplacements des empereurs eux-mêmes. Jean V Paléologue se rendit à Rome en 1366, son fils, Manuel II, à Paris et Londres en 1400-1402 et son petit-fils, Jean VIII, à Ferrare et Florence en 1438-1439 pour participer aux travaux du concile que lui-même et le pape Eugène IV avaient préparé. Ce dernier événement marque la seconde tentative d'union sous les Paléologues. Contrairement à celle de Lyon, l'empereur et le patriarche firent cette fois le voyage en Occident pour y rencontrer les Latins. De ce voyage, dont nous allons à présent retracer les grandes lignes, est restée, plus que l'union elle-même, une médaille à l'effigie de l'empereur. Nous la devons à Pisanello. Quand et où celui-ci a-t-il gravé cette pièce ? Est-ce la seule qu'il ait frappée ? Voici certaines interrogations auxquelles nous allons essayer de répondre sur la base d'une analyse, entre autres, de certains dessins préparatoires et d'une miniature aujourd'hui insérée dans un manuscrit grec.

Sans vouloir procéder ici à un exposé détaillé des événements qui se sont déroulés avant et pendant la venue de Jean VIII Paléologue en Italie¹, nous proposerons toutefois un bref rappel des actes qui ont conduit, le 6 juillet 1439, à la proclamation de l'union.

1. Nous renvoyons en général aux travaux de J. Gill, *Le concile de Florence*, Paris 1964 [Bibliothèque de Théologie. IV. Histoire de la Théologie, 6] ; Id., *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Oxford 1964 ; Id., *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1965 [Histoire des conciles œcuméniques, 9]. Presque tous les documents relatifs à ce concile ont été publiés par l'Institut pontifical oriental de Rome dans la collection *Concilium Florentinum*, Documenta et scriptores. Outre les volumes de la Patrologie grecque, qui contiennent une partie des écrits de quelques-uns des protagonistes du concile, il faut consulter les travaux de Mgr L. Petit sur Marc Eugénikos et l'édition des *Mémoires* de Sylvestre Syropoulos par V. Laurent : Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, éd. V. Laurent, *Les « Mémoires » du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971 [Concilium

Du concile à la médaille : le contexte historique

1. Le concile de Ferrare-Florence

L'organisation d'un concile pour l'union avait mal commencé. Antoine de Massa, nonce apostolique à Constantinople, rapportait au pape Martin V que l'empereur Jean VIII exigeait, comme condition préalable, un concile général avec discussions libres sur toutes les différences entre les deux Églises. Ce concile serait convoqué par Jean VIII et se tiendrait à Constantinople. Cependant, l'empereur ne pouvait le financer. C'était donc au pape de pourvoir aux dépenses. Ces conditions détournèrent l'espoir d'une union immédiate avec l'Église grecque et les contacts entre Rome et Constantinople s'affaiblirent.

Il fallut attendre l'arrivée d'une délégation grecque à Rome, en 1430, pour que tous s'accordent sur un projet de concile en Italie : l'empereur et le patriarche devaient venir avec les trois autres patriarches d'Orient, des métropolitains et une suite impériale et ecclésiastique de sept cents membres environ. Le pape paierait toutes les dépenses du voyage, fournirait trois cents arbalétriers et deux bateaux pour la défense de Constantinople et déposerait dans cette ville une certaine somme pour la protéger contre tout danger. Le lieu du concile serait une ville de la côte est de l'Italie, à choisir après l'arrivée des Grecs. C'est alors que le pape Martin V mourut.

De nouveaux pourparlers eurent lieu aussi bien avec son successeur, Eugène IV, qu'avec les Pères qui se trouvaient à Bâle pour participer au concile qui avait commencé, trois semaines avant la mort de Martin V, sous la présidence de Cesarini. Les Grecs proposaient aux « Bâlois » soit un concile à Constantinople aux frais de l'empereur, soit un concile en Occident aux frais des Latins, mais en

Florentinum. Documenta et scriptores, 9]. Deux études sur la médaille de Jean VIII ont abordé, de manière plus ou moins approfondie, les événements historiques qui se sont déroulés au moment où cette médaille a vu le jour : J. A. Fasanelli, *Some Notes on Pisanello and the Council of Florence*, *Master Drawings* 3 (1965), p. 36-47 ; V. Juren, *À propos de la médaille de Jean VIII Paléologue par Pisanello*, *Revue numismatique* 15 (1973), p. 219-225 et pl. XXIV.

tout cas avec la présence du pape ou de ses procureurs. En même temps, le légat du pape à Constantinople, Christophe Garatoni, s'entendit avec les Grecs pour une réunion à Constantinople plutôt qu'en Italie et c'est ce qu'il annonça à Eugène IV, en arrivant à Florence avec deux ambassadeurs grecs, le 21 janvier 1435.

Des discussions tripartites se poursuivirent à Constantinople mais leur issue ne fut jamais ambiguë : d'un côté l'empereur et le patriarche ont toujours insisté pour obtenir l'approbation du pape et, si possible, sa présence, d'un autre côté, ils refusèrent catégoriquement de considérer Bâle comme un lieu éventuel de réunion, désirant que leur voyage soit court. Ils choisirent alors d'embarquer pour l'Italie à bord de la flotte papale². La décision des Grecs permit de sortir Eugène de l'isolement dans lequel il s'était mis en refusant de se soumettre au concile de Bâle. Le pape remportait une victoire de taille face à Bâle. Aussi, le 30 décembre, après l'arrivée du bateau léger amenant les premiers Grecs à Venise, Eugène déclara officiellement que le concile de Bâle était transféré à Ferrare. Des prélats refusèrent de s'y plier mais leur insoumission n'empêcha rien : l'empereur germanique Sigismond, qui aurait pu les soutenir contre le pape, était mort le 9 décembre 1437. Le concile s'ouvrit donc le 8 janvier 1438 sous la présidence du cardinal Albergati ; le pape Eugène IV arriva le 24 janvier, l'empereur Jean VIII le 4 mars et le patriarche Joseph II quatre jours plus tard³.

Contrairement aux Latins, qui voulaient terminer le concile au plus vite, les Grecs souhaitant utiliser le concile pour plaider auprès des princes occidentaux, exigèrent de prendre le temps d'envoyer des invitations aux princes et aux hommes d'Église encore absents. C'est seulement quand Jean VIII comprit qu'il ne pouvait compter que sur peu d'ambassades princières qu'il céda. Les sessions dogmatiques

2. Le patriarche embarqua le 24 novembre 1437 et l'empereur, le lendemain. Le 27, les bateaux prirent la mer et arrivèrent à Venise deux mois plus tard.

3. Les Grecs avaient débarqué plus tôt à Venise mais ils prolongèrent leur séjour pour permettre à Jean VIII d'informer les participants au concile de Bâle de sa décision et d'ordonner à ceux qui restaient là-bas de se joindre au pape et à lui-même au concile tenu en Italie.

purent commencer le 8 octobre 1438. Peu de temps après, officiellement à cause de la peste, officieusement pour des motifs financiers, il fut question de transférer le concile de Ferrare à Florence. Le trésor papal était en effet presque vide⁴ et ses revenus avaient considérablement diminué⁵. Florence fut choisie, car elle était moins touchée par le fléau mais aussi pour l'aide qu'elle était prête à apporter. Les Florentins, pour peu que le concile continue à se dérouler chez eux, promirent un traitement princier et de larges indemnités non garantis à Ferrare. Aussi, le 2 janvier 1439, les Grecs s'accordèrent pour partir à Florence et, dès le 6, le pape quittait Ferrare. Le patriarche embarqua le soir du 26 et arriva le 7 février très affaibli. Quelques jours plus tard, le 15 février 1439, Jean VIII Paléologue fit son entrée à Florence.

Une chronique contemporaine rapporte que se déplacèrent pour lui rendre hommage « les Seigneurs, les Collèges, les Capitaines de *Parte*, les Dix de *Balia*, les huit officiers de *Monte*, les six de *Mercatanzia*, et les sept Arts Majeurs, et beaucoup d'autres citoyens avec leur étendard, puis sept cardinaux avec toute leur cour, et tous les barons, et d'autres Grecs du dit empereur qui étaient déjà à Florence. C'était une belle et grande compagnie (...). L'empereur portait une robe blanche, et par-dessus, un manteau de drap rouge, et un petit chapeau blanc avec la pointe en avant, sur lequel il avait un rubis plus gros qu'un gros œuf de pigeon avec beaucoup d'autres pierres » (« Andarongli incontro fino alla Porta i Signori, Collegi, Capitani di Parte, 10. di Balia, 8. Officiali di Monte, 6. di Mercatanzia, e le 7. maggiori Arti, e molti altri Cittadini con lo Stendardo, e poi sette

4. La flotte qui était allée chercher les Grecs à Constantinople, les bateaux et les hommes demeurés là-bas pour protéger la ville, leur voyage de Venise à Ferrare et leur traitement mensuel étaient à la charge du pape. En outre, celui-ci entretenait de nombreux théologiens latins et apportait une aide substantielle à plusieurs clercs.

5. En effet, Bâle avait mis sur pied et maintenait encore sa propre curie, qui grevait les finances de la curie romaine ; la France, l'Allemagne et la Pologne, s'étant déclarées neutres, ne rapportaient aucune aide financière. De plus, le duc de Milan ravageait les territoires pontificaux, empêchant les villes de payer les taxes dues au Saint-Siège et obligeant celui-ci à des dépenses continues pour entretenir une armée défensive.

Cardinali con tutta la Corte, e tutti i Baroni, & altri Greci di detto Imperadore, che erano già in Firenze. Era una bella e grande Compagnia (...) l'Imperadore havena indosso una veste bianca, e sopra un mantello di drappo rosso, & un cappelletto bianco appuntato dinanzi, sopra il quale havena un Rubino grosso più che un buonovo di Colombo con molte altre pierre »)⁶.

Les sessions reprirent et, à la suite du métropolite de Nicée, Bessarion, la majeure partie de la délégation grecque finit par se rendre à l'évidence : les Latins partageaient la même croyance que les Grecs. Dans son discours resté célèbre, l'*Oratio dogmatica*, prononcé le 13 avril 1439, Bessarion expose que, mus par le même Saint-Esprit, les Pères, latins comme grecs, ne peuvent pas enseigner des doctrines différentes ou opposées⁷. Les travaux continuèrent et les deux partis se mirent enfin d'accord le 5 juillet. Le décret fut signé par les Grecs⁸, puis par les Latins et la bulle d'union *Laetentur coeli* fut solennellement proclamée le lendemain, dans la cathédrale de Florence Sainte-Marie-de-la-Fleur.

Après la promulgation du décret, les Grecs ne s'attardèrent pas à Florence. Cinq métropolites et quelque cinquante autres clercs partirent pour Venise dès le 21 juillet. Le 26 août l'empereur quitta la ville avec les derniers de ses sujets. Suivant l'exemple de son père, mais, n'ayant pas de reliques, l'empereur byzantin distribua des titres à certains nobles florentins avant de partir⁹. Malgré les six mille

6. Cf. [Anonyme], *Istorie di Firenze dall'anno 1406 fino al 1438*, éd. L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, XIX, Milan 1731, col. 982.

7 Voir, entre autres, Bessarion de Nicée, *Oration dogmatique sur l'union*, trad. G. Lusini, *Bessarione di Nicea, Orazione dogmatica sull'unione dei Greci e dei Latini*, Naples 2001.

8. De tous ceux qui avaient droit de signer, seuls Marc Eugénikos et Isaïe de Staupolis refusèrent, en dehors du patriarche, mort subitement le 10 juin, mais qui, selon certaines sources, avait exprimé par écrit sa soumission à l'ancienne Rome (en particulier sur les questions de la primauté et le purgatoire).

9. Voir N. Oikonomides, *The Byzantine Overlord of Genoese Possessions in Romania*, dans Ch. Dendrinos, J. Harris, E. Harvalia-Crook et J. Herrin éd., *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Londres 2003, p. 236.

florins envoyés par Eugène à Venise au début du mois de juillet, les bateaux n'étaient pas prêts. De plus, un incendie dans le port, puis une tempête entraînèrent de nouveaux retards. Ce ne fut que le 19 octobre que la flottille put prendre la mer ; elle atteignait Constantinople le 1^{er} février 1440, soit deux ans et deux mois après leur départ.

L'union ne fut pas populaire à Constantinople et l'empereur, en deuil à la suite du décès de sa femme survenu peu de temps avant son retour, ne fit rien pour la soutenir. La majorité de la population cria qu'on l'avait trahie et on reprocha aux participants du concile d'avoir vendu leur foi pour de l'argent. Les clercs qui n'avaient pas été en Italie se mirent alors à saboter les services religieux de leurs confrères qui avaient accepté l'union. Cette union, voulue, du moins en partie, pour créer un barrage chrétien solide face à l'envahisseur turc, devint dès lors le fruit de la discorde. De plus, la fameuse aide occidentale tant attendue, ne parvint jamais à Constantinople à cause de la défaite de Varna (novembre 1444). Le dernier espoir de sauver la ville s'anéantissait et peu à peu Constantinople se mourait. Que resta-t-il alors de tous les efforts déployés pour cette union¹⁰ ?

À dire vrai, quelque chose d'autre que ce décret d'union. La présence de l'empereur Jean VIII au concile fut l'occasion pour Pisanello de l'immortaliser dans sa fameuse médaille, la première médaille moderne et, à en croire certains, dans une seconde, perdue aujourd'hui, mais connue par une description de Paul Jove (Paolo Giovio).

2. La médaille de Pisanello à l'effigie de Jean VIII

Peintre, miniaturiste et médailleur, Antonio Pisano, dit Pisanello, se trouvait au début du XV^e siècle à Vérone¹¹. Cette ville

10. Celle-ci ne sera d'ailleurs jamais acceptée par la majorité des Byzantins. Pour restaurer la paix au sein de l'Église et de son État déjà si réduit, le frère de Jean VIII, Constantin XI, essaya, par la persuasion et les négociations, d'amener la petite mais tenace équipe des chefs antiunionistes à accepter les décisions de Florence, mais ses efforts furent vains.

11. Bien qu'il ait joui, de son vivant, d'une grande gloire, Pisanello reste encore de nos jours un sujet de disputes, à commencer par ses dates de naissance (plutôt

possédait, dès la fin du XIV^e siècle, une école de peinture d'une vitalité singulière que le voisinage de Padoue et Venise avait contribué à former. Un net tournant vers le gothique international, style dont Pisanello deviendra un des plus grands représentants, intervint au début des années 1420, sous l'influence de Stefano da Zevio, de Michelino da Besozzo et de l'art du Nord.

Basé au début de sa carrière à Vérone, Pisanello, dont le maître dut être Gentile da Fabriano, effectua de continuels déplacements de ville en ville, de cour en cour. Son prestige grandissant, toutes les cours d'Italie du Nord (Mantoue, Ferrare, Milan) firent successivement appel à lui. Il se rendit aussi à Naples, auprès d'Alphonse d'Aragon. En 1431, Pisanello part pour Rome et c'est à son retour qu'il crée ses œuvres majeures. Il exécute en 1432 le portrait de Sigismond Malatesta, dont on conserve différents dessins. Quelques années plus tard, l'empereur Jean VIII Paléologue l'inspire pour sa première médaille.

Pisanello recrée cet art des profils frappés sur l'avvers et, sur le revers, toutes sortes de graphismes, emblèmes personnels ou allusions à des événements historiques. Ainsi que l'écrivait Jean de Foville, Pisanello, en tant que peintre, « a des égaux ou des rivaux, Gentile da Fabriano ou Masaccio, à des titres différents. Mais comme médailleur, il n'est pas seulement l'inventeur d'un art appelé à une longue fortune, il en reste le maître inégalé »¹². Les médailles, telles qu'il les conçut, furent effectivement chose nouvelle. Dépouillées de tout caractère monétaire, coulées généralement en bronze ou en plomb dans un moule, ne valant que par leur mérite artistique, elles diffèrent de toutes les médailles qui les ont précédées.

vers 1380, même si certains documents semblent devoir la différer jusqu'à 1395) et de mort (entre 1450 et 1455). Sur Pisanello et son œuvre voir, entre autres, M. Pastoureau et R. Chiarelli, *Tout l'œuvre peint de Pisanello*, Paris 1987 [Les classiques de l'Art]; L. Puppi éd., *Pisanello*, Paris 1996; [Réunion des musées nationaux], *Pisanello. Le peintre aux sept vertus. Musée du Louvre, 6 mai-5 août 1996*, Paris 1996.

12. J. de Foville, *Pisanello et les médailleurs italiens*, Paris s.d. [Les grands artistes. Leur vie, leur œuvre], p. 6.

La première médaille de ce genre nouveau est donc celle à l'effigie de Jean VIII¹³. Ce large médaillon de bronze présente à l'avvers le portrait de l'empereur en buste et, au revers, ce même empereur à cheval adorant la croix (fig. 1 et 2)¹⁴. Cette médaille diffère autant des monnaies antiques que des médailles d'apparence monétaire ou des médailles travaillées au repoussé que des orfèvres du XIV^e et du XV^e siècle avaient conçues avant Pisanello¹⁵.

Plusieurs spécimens de cette médaille nous sont parvenus et, sur certains, quelques détails ont été ajoutés au fil du temps. Ils sont conservés dans différentes collections dont le British Museum, le cabinet des Médailles de la Bibliothèque nationale de France (Armand-Valton 17), la Galleria G. Franchetti à Venise, le musée du Louvre (inv. MPR 330), le musée numismatique d'Athènes (inv.

13. Plusieurs chercheurs se sont penchés sur cette médaille. Pour une bibliographie complète, voir L. Puppi éd., *Pisanello*, cité *supra* n. 11, p. 146.

14. Outre les études déjà citées, cette médaille fait périodiquement la couverture de différentes publications, sans pour autant que celle-ci soit en rapport étroit avec le sujet, le graveur ou encore avec la discipline (voir en dernier lieu le *Bulletin of British Byzantine Studies* 28 [2002], page de couverture).

15. Nous pensons tout particulièrement aux deux médailles de Constantin et d'Héraclius que possédait le duc de Berry. Sur ces pièces, voir J. Guiffrey, *Médailles de Constantin et d'Héraclius acquises par Jean duc de Berry en 1402*, *Revue numismatique*, 8 (1890), p. 87-116; J. von Schlosser, *Die ältesten Medaillen und die Antike*, *Jahrbuch der Kunstsammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* 18 (1897), p. 64-108 (étude fondamentale et toujours d'actualité); E. Babelon, *Les origines de la médaille en France*, *La revue de l'art ancien et moderne* 1 (1905), p. 161-179 et 278-294; G. F. Hill, *Note on the Medieval Medals of Constantine and Heraclius*, *The Numismatic Chronicle* 10 (1910), p. 110-116; V. Tourneur, *La médaille d'Héraclius*, *Revue belge de numismatique* 75 (1923), p. 67-76; R. Weiss, *The Medieval Medallions of Constantine and Heraclius*, *Numismatic Chronicle* 3 (1963), p. 129-144; M. Meiss, *French Painting in the Time of Jean de Berry*, I, 1, *The Late Fourteenth Century and the Patronage of the Duke*, New York 1969, p. 52-58. Voir également J. de Foville, *Pisanello*, cité *supra* n. 12, p. 7-8, et R. Weiss, *Pisanello's Medallion of the Emperor John VIII Palaeologus*, Londres 1966, p. 9-14.

1909-10 AZ' 1)¹⁶, le Museo nazionale del Bargello à Florence (inv. 5897) ou encore la National Gallery of Art (Samuel H. Kress collection, inv. 14.593) à New York. Plusieurs dessins de Pisanello, dont certains furent utilisés pour cette médaille, nous sont également parvenus¹⁷. Par la suite, celle-ci servit à son tour de modèle à de nombreux artistes¹⁸.

Sur l'avvers, à l'intérieur du cercle sur lequel est inscrit ἸΩΑΝΝΗΣ · ΒΑΣΙΛΕΥΣ · ΚΑΙ · ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ · ΡΩΜΑΙΩΝ · Ο · ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΣ + («Jean roi et empereur des Romains, le Paléologue»), figure le profil droit de l'empereur. Coiffé d'un chapeau¹⁹, il porte une barbe taillée en pointe et une moustache. Ses cheveux, réunis dans la nuque en trois longues boucles, retombent sur le col rabattu de son manteau duquel dépasse un vêtement boutonné jusque sous le menton. Avec beaucoup de finesse, l'artiste a rendu le caractère mélancolique de l'empereur.

16. Il s'agit d'une acquisition récente (avril 2000) du Musée numismatique (voir *Ελίου Μέλαθρον. Το Νομισματικό μουσείο στο κατώφλι του 21ου αιώνα*, Athènes 2001, p. 93).

17. Sur les dessins préparatoires, voir G. F. Hill, *Les dessins de Pisanello & de son école conservés au Musée du Louvre*, I, Paris 1911, n° 50, 71-72 ; Id., *Dessins de Pisanello choisis et reproduits avec introduction et notices*, Paris-Bruxelles 1929, n° 20, pl. XVII ; J. A. Fasanelli, *Some Notes on Pisanello*, cité *supra* n. 1 ; M. F. Todorow, *I disegni del Pisanello e della sua cerchia*, Florence 1966 ; M. Vickers, *Some Preparatory Drawings for Pisanello's Medaillon of John VIII Paleologus*, *The Art Bulletin* 60 (1978), p. 417-424 (l'auteur s'intéresse principalement à l'identification des personnages dans les différents dessins) ; [Réunion des musées nationaux], *Pisanello*, cité *supra* n. 11, p. 70-71, n° 30 ; p. 206, n° 113 et 114 ; p. 207-208, n° 116 ; p. 229, n° 137 ; p. 241-242, n° 145.

18. Quelques-uns sont présentés dans G. F. Hill, *Pisanello*, Londres-New York, 1905, p. 111-112, R. Weiss, *Pisanello's Medaillon*, cité *supra* n. 15, ainsi que dans [Réunion des musées nationaux], *Pisanello*. Dans le cadre de la 1^{ère} Journée d'étude du Groupe Interdisciplinaire de Recherches Iconographiques (GIRI) de l'UMR 7044 du CNRS, nous avons présenté une communication sur l'état actuel de la recherche concernant l'influence de la médaille de Pisanello sur la production artistique des XV^e-XVI^e siècles. Elle sera publiée prochainement.

19. Il est formé d'une calotte haute et conique, divisée en plusieurs zones, qui rappelle une sorte de dôme. Le large bord relevé par derrière, sur les côtés et sur le front, forme une longue visière en pointe.

Au revers de la médaille, Pisanello a signé son œuvre en latin (« OPUS · PISANI · PICTO/RIS · ») et en grec (ΕΡΤΟΝ : ΤΟΥ : ΠΙΣΑΝΟΥ : ΖΩΓΡΑΦΟΥ). La scène centrale présente, sur un sol rocheux, un cavalier vu de dos dans la partie gauche, et, dans la partie droite, un autre cavalier, identifié par tous comme étant l'empereur Jean VIII. Sa chevelure, sa barbe et son couvre-chef sont semblables à ceux du personnage de l'avvers. Il porte un arc à gauche et, à droite, un carquois. Son bras visible est plié et sa main esquisse un signe de prière en direction du calvaire dont la croix se dresse au-delà de la tête du cheval. Entre les têtes des deux personnages, l'artiste a représenté un relief montagneux.

À propos du lieu, de la date et du nombre des médailles frappées

On ne sait toujours pas si Pisanello réalisa la médaille qui nous est parvenue à Ferrare en 1438 ou à Florence en 1439 ; rien n'est sûr non plus concernant la réalisation d'une seule ou de deux médailles. Certains estiment que la médaille a été faite à Ferrare ; Pisanello aurait représenté l'empereur monté sur un cheval au revers de la médaille, chassant dans les environs de la ville. D'autres situent son exécution à Florence et, selon certains, la scène du revers représente une visite de Jean VIII dans un lieu de pèlerinage lors de son séjour dans cette ville.

Comme nous venons de le signaler, outre les problèmes de localisation – et par là même de datation – de la médaille, les opinions se divisent également sur le nombre de versions. Pour les uns, une seule fut produite, pour les autres deux, l'une ayant disparu. C'est une lettre de Paul Jove²⁰, envoyée le 12 novembre 1551 au duc Cosimo²¹,

20. Sur cet historien et collectionneur, voir les nombreuses études publiées dans *Atti del convegno « Paolo Giovio. Il rinascimento e la memoria*, Côme 1985 [Raccolta storica, 17], ainsi que L. Rovelli, *Paolo Giovio nella storia e nell'arte 1552-1952*, Côme 1952.

21. P. Giovio, *Lettere volgari*, éd. L. Domenichi, *Lettere volgari di mons. Paolo Giovio da Como vescovo di Nocera*, Venise 1560, f° 59v-60r. Cette lettre est citée par Vasari dans la deuxième édition de ses *Vies*, d'après l'édition de 1560 : cf.

qui sème le trouble. Dans cette lettre, Paul Jove répond au duc qui lui avait demandé des détails concernant un revers signé de Pisanello. Sa lettre se termine par la liste des différentes médailles gravées par Pisanello en sa possession. Parmi elles, il décrit une médaille à l'effigie de Jean VIII dont le revers diffère de celui que nous venons de décrire. Plus précisément, le passage qui nous intéresse se présente ainsi : « ... Et oltre questi ho ancora una bellissima medaglia di Giovanni Paleologo imperatore di Constantinopoli, con quel bizzarro cappello alla greca che solevano portar gl' imperatori. Et fu fatta da esso Pisano in Fiorenza, al tempo del Concilio di Eugenio, ove si trovò il prefato imperatore, c'ha per reverso la Croce di Cristo, sustentata da due mani, verbi gratia dalla Latina et dalla Greca, le quali consentirono in quella parola tanto disputata del consubstantialem patri per filium, parlando dello Spirito Santo ... »²² (« J'ai encore une belle médaille de Jean [VIII] Paléologue, empereur

G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti Pittori Scultori e Architetti*, I, *Gentile da Fabriano e Pisanello*, éd. A. Venturi, Florence 1896, p. 3-4, et Id., *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, éd. A. Chastel, IV, Paris 1983, p. 53. Voir également G. Bottari et S. Ticozzi, *Raccolta di lettere sulla pittura, scultura ed architettura, scritta da' piu celebri personaggi dei secoli XV, XVI e XVII*, V, Milan 1822, p. 82-84 ; D. Cordellier éd., *Documenti e fonti su Pisanello (1395-1581 circa), Verona illustrata*, [8] 1995, p. 200-203, doc. 102 (à la bibliographie citée, il faut ajouter Ch. Du Fresne Du Cange, *De imperatorum Constantinopolitanorum, seu de inferioris aevi vel imperii uri vocant, numismatibus dissertatio*, dans Id., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, X, Niort 1887, p. 121-164, ici p. 152, § LXXVII : *Medalliae Joannis et Constantini Palaeolog[i]*). Sur les lettres de Paul Jove, voir G. G. Ferrero, *Per una nuova edizione delle lettere di Paolo Giovio, Giornale storico della letteratura italiana* 113 (1939), p. 225-255. Sur ses relations avec le duc Cosimo, voir T. C. Price Zimmermann, *Paolo Giovio. The historian and the crisis of sixteenth-century Italy*, Princeton (New Jersey) 1995.

22. Nous avons retranscrit le texte tel qu'il a été publié par D. Cordellier éd., *Documenti e fonti*, cité *supra* n. 21, p. 202-203, doc. 102. G. Vasari, *Le Vite*, cité *supra* n. 21, p. 3-4, propose un texte légèrement différent : « Oltre questo ho ancora una bellissima Medaglia di Giouanni Paleologo Imperatore de' Constantinopoli con quel bizzarro cappello alla grecarca, (LI, 26) che soleuano portare gl'imperatori. E fu fatta da esso Pisano in Fiorenza, al tempo del Concilio d'Eugenio, oue si trouò il Prefato Imperatore; ch'ha per riuerso la Croce di Christo, sustentata da due mani, uerbigratia dalla latina, e dalla greca ».

de Constantinople, avec ce chapeau bizarre à la grecque que les empereurs avaient coutume de porter. Cette médaille a été faite par Pisano à Florence lors du concile réuni par Eugène [IV], où se trouvait le dit empereur : elle a pour revers la croix du Christ, soutenue par deux mains, c'est-à-dire l'Église latine et l'Église grecque, lesquelles se sont mises d'accord sur la doctrine si controversée de la consubstantialité du Père et du Saint-Esprit à travers le Fils »²³.

1. La médaille décrite par Paul Jove

La lettre de Paul Jove a donné lieu à différentes théories sur l'existence de la médaille décrite, sur son éventuel lieu de frappe et sur sa datation. Examinons quelques-unes de ces hypothèses²⁴.

Jean de Foville, tout en faisant référence à cette lettre, ne s'attarde nullement sur la description du revers. Il considère qu'il n'y a eu qu'une seule médaille, mais ne s'oppose pas à l'opinion de Paul Jove pour Florence comme ville d'exécution²⁵.

George F. Hill n'accorde que peu d'importance à l'authenticité des dires de Paul Jove et pense que la médaille existante fut frappée à Ferrare²⁶. Selon lui, au revers, Jean VIII est représenté pendant son voyage. Il évite toutefois d'exclure catégoriquement l'éventualité que Pisanello ait gravé deux médailles²⁷.

James A. Fasanelli soutient que la médaille n'aurait pas pu être faite à Ferrare, non seulement parce que les Grecs et les Latins étaient en pleine discorde, mais aussi à cause de la peste et des problèmes d'ordre financier (*cf. supra*). Il pense également que la médaille décrite par Paul Jove a vu le jour pour commémorer la fin heureuse du

23. Notre traduction ; voir également G. Vasari, *Les vies*, cité *supra* n. 21, IV, p. 53, et XII, Paris 1989, p. 120, n° 48.

24. Il n'est pas question de passer en revue ici toutes les études mais de donner un aperçu des hypothèses émises par les principaux spécialistes.

25. J. de Foville, *Pisanello*, p. 23.

26. Son opinion a été suivie par de nombreux chercheurs, voir par exemple W. Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, London 1908, I, p. LXXII-LXXIII (reproduction de la médaille, II, frontispice).

27. G. F. Hill, *Pisanello*, cité *supra* n. 18, p. 59 et 107.

concile : d'où, d'ailleurs, les deux mains (symbolisant les deux Églises) tenant la croix. Il propose alors de la dater entre le 6 juillet (décret d'union) et le 26 août 1439 (départ de l'empereur). Il date également la médaille conservée de cette même période. Selon lui, le revers de cette dernière rappellerait la visite de Jean VIII à un lieu de pèlerinage à Prato le 27 juillet 1439²⁸.

Robert Weiss met en doute l'existence de l'exemplaire mentionné par Paul Jove. Il pense que la description du revers n'est qu'une erreur de mémoire, du fait que Jove rédige sa lettre depuis Florence, donc loin de sa collection. En outre, il exclut que Pisanello ait suivi le Concile à Florence puisque, en mai 1439, il se trouvait à Mantoue : la médaille de Jean VIII aurait été frappée à Ferrare en 1438, sur commande de Lionel d'Este ou de l'empereur lui-même²⁹.

À son tour, Vladimir Juren met en doute le « témoignage tardif » de Paul Jove, personne, selon lui, « pas toujours digne de foi ». Il identifie dans la croix soutenue par les deux mains la devise adoptée par Bessarion, métropolite de Nicée qui fut cardinal de l'Église latine après sa médiation active lors du concile (cf. *supra*). Il soutient également que la médaille de Jean VIII fut frappée en une unique version et propose, avec des arguments convaincants, mi-août 1438 comme *terminus post quem*³⁰.

Quant à Dominique Cordellier³¹, il pense que non seulement la médaille décrite par Paul Jove a existé mais que, très probablement, elle était différente de celle parvenue jusqu'à nous, aussi bien pour le revers que pour l'avvers. Il croit que, Pisanello ayant créé, si l'on fait confiance à Paul Jove, deux revers différents, il est possible qu'il ait aussi conçu deux droits distincts. Ainsi, un dessin de Pisanello³²,

28. J. A. Fasanelli, *Some Notes on Pisanello*, p. 40-41.

29. R. Weiss, *Pisanello's Medaillon*, p. 16-17.

30. V. Juren, À propos de la médaille, cité *supra* n. 1, p. 220-225 et fig. 1 et 2.

31. [Réunion des musées nationaux], *Pisanello*, p. 196, n° 112 (notice de D. Cordellier).

32. Même si pour certains ce dessin serait « trop flou, trop plat, trop académique, trop peu expressif pour être de Pisanello », il lui est attribué par une grande majorité de commentateurs.

aujourd'hui conservé au musée du Louvre (*Département des Arts graphiques*, inv. 2478), pourrait être, selon lui, à l'origine du droit de cette seconde et hypothétique médaille³³.

Dans ce dessin (fig. 3) à la pierre noire sur papier filigrané, Jean VIII est représenté en buste, de profil tourné vers la gauche et non vers la droite comme dans la médaille qui nous est parvenue. Selon Cordellier, la relation du dessin avec la médaille parvenue jusqu'à nous est indirecte : « elle n'est ni celle d'un modèle immédiat ni celle d'une copie servile ». De l'un à l'autre le sens du profil a été inversé et nombre de détails ont été « légèrement mais réellement » modifiés. Dominique Cordellier pense donc qu'il est très probable que le portrait dans le dessin du musée du Louvre – légèrement différent et en sens inversé par rapport à l'effigie de la médaille existante – soit une étude préparatoire à la médaille décrite par Paul Jove. Allant encore plus loin, il soutient que le portrait du 2478 est une « mise au propre » d'un dessin qui se trouve dans un autre feuillet, également au musée parisien (*Département des Arts graphiques*, MI 1062)³⁴. Commençons par examiner les hypothèses de Dominique Cordellier.

a. Les relations entre le 2478 et le MI 1062

Au recto du MI 1062 (fig. 4) se trouve un texte en caractères thuluth et une description, en italien, de Jean VIII, de son costume et de ses accessoires de chasse : « Le chapeau de l'empereur doit être blanc dessus, rouge au revers, avec le passepoil tout autour noir, le pourpoint vert, de damas, la robe de dessus cramoisie. De visage pâle, la barbe noire, les cheveux et cils de même, les yeux gris tirant sur le vert et les épaules courbées, [il est] petit de taille. Les bottes de cuir jaune pâle, la gaine de l'arc grisâtre et grenée ainsi que celle du carquois et du cimeterre ». Dans la partie inférieure sont représentées trois figures, debout de part et d'autre de la tête et de l'encolure d'un cheval et, enfin, une quatrième, à cheval, qui ressemble fort, ainsi que

33. [Réunion des musées nationaux], *Pisanello*, p. 209, n° 118 (notice de D. Cordellier).

34. *Ibid.*

sa monture, à celle de l'empereur au revers de la médaille de Pisanello. Au verso (fig. 5) sont représentés quatre personnages : un debout, à l'extrême gauche, vu de profil et trois autres en buste, vus de face ou de trois quarts. Ils sont tous coiffés d'un couvre-chef, celui des deux personnes au centre du feuillet ayant des bords redressés s'enroulant en volutes et une calotte haute.

La toute dernière partie de la description en italien et les figures du verso se rapportent à des dessins qui se trouvent sur une feuille aujourd'hui à Chicago (*The Art Institute. Margaret Day Blake Collection*, 1961.331)³⁵ où l'on voit, d'un côté (fig. 6) un cimenterre dans son fourreau et, au-dessous, quatre personnages portant des couvre-chefs similaires à ceux des personnages du verso du MI 1062. De l'autre côté (fig. 7), sont dessinés un carquois rempli de flèches et un arc dans son étui. Les deux feuillets étaient, sans doute, originellement ensemble.

Après cette brève description, il apparaît clairement qu'aucune relation iconographique ne peut exister entre les différentes figures contenues dans le MI 1062 (cf. fig. 4-5) et le portrait de Jean VIII dans le 2478 (cf. fig. 3) qui ressemble, répétons-le, au portrait de l'empereur sur l'avvers de la médaille de Pisanello conservée (cf. fig. 1). La figure de Jean VIII à cheval, au recto du MI 1062, est une esquisse prise sur le vif. D'ailleurs, les notes sur l'empereur et son costume, écrites par Pisanello sur ce même feuillet, vont dans le même sens. L'artiste a voulu garder une trace de l'empereur, la plus fidèle possible, en vue de l'exécution d'une œuvre par la suite.

En somme, contrairement à ce qui a été soutenu (cf. *supra*), nous ne pensons pas que le portrait de l'empereur dans le 2478 soit une simple « mise au propre » de la figure contenue au recto du MI 1062. Il s'agit plutôt ici d'une étude préparatoire laquelle, selon certains chercheurs, aurait été utilisée comme base pour l'exécution d'un tableau du maître aujourd'hui perdu.

35. Pour plus de détails sur cette feuille voir, entre autres, dans M. Vickers, *Some Preparatory Drawings*, cité *supra* n. 17, p. 419-424 et fig. 5-8 ; [Réunion des musées nationaux], *Pisanello*, p. 206, n° 113 (notice de D. Cordellier).

En effet, dans la description faite par Pisanello, les caractéristiques du visage, ainsi que les couleurs du costume et des accessoires, sont décrits avec beaucoup plus de détails que nécessaires pour réaliser un dessin au crayon noir (2478) ou encore une médaille. Même s'il fut un médailleur de génie, Pisanello s'est toujours considéré comme un peintre ; d'ailleurs, c'est sous cette identité qu'il signe au revers de la médaille³⁶ (cf. *supra*). La précision de cette description nous amène donc à nous demander si, effectivement, Pisanello n'a pas procédé ainsi pour pouvoir peindre une composition intégrant la figure de l'empereur, voire, un portrait de celui-ci. Cette œuvre, si elle a existé, est perdue mais on pourrait en voir, derrière le portrait de Jean VIII inséré dans un manuscrit grec de Sinaï (*Sina, Movn tñs 'Ayias Aikatepínhs*, 2123, f° 30v)³⁷, un lointain souvenir (fig. 8). Ce portrait a même été signalé comme une œuvre de Pisanello lui-même³⁸, mais rien ne permet de soutenir une telle hypothèse.

36. Contrairement à ce qu'écrit Lorenzo Pignoria (antiquaire de Padoue et collectionneur de médailles) dans une lettre datée de 1628 et adressée à un ami, Pisanello ne s'est jamais qualifié de médailleur, *coelator* ; sur cette lettre, voir V. Juren, *La fortune critique de Pisanello médailleur (XV^e-XIX^e siècle)*. Essai de bilan, dans D. Cordellier et B. Py éd., *Pisanello. Actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 26, 27 et 28 juin 1996*, I, Paris 1998, p. 427-457, ici p. 439.

37. Sur ce manuscrit voir, entre autres, H. Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg 1970 [Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, I], p. 88-89 et pl. XXXVI, fig. 52 ; M. Restle, *Ein Porträt Johannes VIII. Palaiologos auf dem Sinai*, dans J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, M. Restle et H. Weiermann éd., *Festschrift Luitpold Dussler. 28 Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte*, Munich-Berlin 1972, p. 131-137 ; I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leyde 1976 [Byzantina Neerlandica, 6], p. 51-53 ; G. Galabarès, *Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων*, Athènes 1995 [Ελληνική τέχνη], p. 206, fig. 237, et p. 265, notice 237.

38. Voir H. Belting, *Das illuminierte Buch*, cité *supra* n. 37, p. 53 et n. 173 et M. Restle, *Ein Porträt Johannes VIII.*, cité *supra* n. 37, p. 131-137.

b. Les relations entre le 2478 et le manuscrit de Sinaï

Le manuscrit du Sinaï est daté de l'année 1242, à l'exception de certains folios, dont celui qui nous concerne ici (f° 30), qui ont été exécutés et incorporés plus tard. Plus précisément, notre feuillet est daté entre la seconde moitié du XV^e siècle³⁹ et la fin du XVI^e siècle⁴⁰. Selon Georges Galavaris, les deux portraits – le folio 30 de ce manuscrit contient au recto, un portrait de l'empereur Michel VIII et, au verso, celui de Jean VIII – sont dus à un peintre qui travaillait à Venise et qui connaissait bien l'art crétois et italien de son époque⁴¹. Contrairement au portrait de Michel VIII (f° 30r), qui a été influencé très probablement par une autre représentation contenue dans un manuscrit grec aujourd'hui conservé à Saint-Petersbourg (*Petropolitanus graecus* 118), celui de Jean VIII (non contenu dans ce dernier manuscrit)⁴² a, semble-t-il, été influencé par un supposé portrait peint par Pisanello et aujourd'hui perdu.

D'autres⁴³ voient dans cette miniature une copie de la médaille de Pisanello mais Dominique Cordellier exclut, avec raison, cette hypothèse⁴⁴. Il note qu'une « copie de médaille n'aurait pas respecté aussi scrupuleusement que le fait cette enluminure les couleurs réelles du costume de l'empereur telles que les décrit Pisanello sur son dessin. D'autres enluminures, qui reproduisent les traits de Jean VIII Paléologue, ne sont pas si fidèles. Celle qui orne un manuscrit de Tite-

39. I. Spatharakis, *The Portrait*, cité *supra* n. 37, p. 51-52.

40. G. Galabarès, *Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων*, cité *supra* n. 37, p. 206, fig. 237, et p. 265, notice 237.

41. G. Galavaris, East and West in an Illustrated Manuscript at Sinai, dans *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανώλη Χατζηδάκη*, I, Athènes 1991 [Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού δελτίου, 46], p. 180-192.

42. Sur les miniatures de ce manuscrit voir, entre autres, le catalogue d'exposition *Iskusstvo Vizantii v sobranijah SSSR [L'art byzantin dans les collections de l'URSS]*, Moscou 1977, I, n° 514.

43. B. Degenhart, Ludovico II. Gonzaga in einer Miniatur Pisanellos, *Pantheon. Internationale Jahresschrift für Kunst* 30 (1972), p. 193-210, ici p. 209, n. 42 ; M. Vickers, Some Preparatory Drawings, p. 424, n. 47.

44. [Réunion des musées nationaux], *Pisanello*, p. 197, n° 112 (notice de D. Cordellier).

Live (cat. 80, fol. 268 verso) montre bien l'empereur coiffé d'un chapeau bleu à revers rouge, mais cette fois le passepoil est blanc (et non noir) et le manteau blanc (et non rouge) ». Dans cette dernière œuvre, et dans bien d'autres, on a suivi en effet la médaille, monochrome, de Pisanello, ce qui n'est pas le cas du miniaturiste de l'enluminure du manuscrit de Sinaï. Cependant, celui-ci n'a pas suivi non plus le portrait de l'empereur contenu dans le 2478, dessin supposé être l'étude préparatoire de l'hypothétique tableau peint par Pisanello et sur lequel aurait été basée la miniature du manuscrit du Sinaï (*cf. supra*).

En réalité, en ce qui concerne les relations entre le portrait de l'empereur dans le manuscrit grec et le dessin 2478, non seulement le sens du profil n'est pas le même (le miniaturiste a suivi celui choisi dans la médaille préservée de Pisanello) mais aussi nombre d'autres détails n'ont pas été respectés, y compris dans le regard de l'empereur ou encore dans ses cheveux et son costume (*cf. fig. 3 et 8*). Compte tenu des différences entre la miniature et le 2478, nous ne pouvons pas admettre que l'un provienne de l'autre, même si, entre les deux, comme le soutiennent certains, il y a eu un tableau peint. Rien ne peut écarter l'existence d'un tel tableau, mais si celui-ci s'est basé sur le portrait du 2478, il faut rejeter l'idée que la miniature dans le manuscrit du Sinaï s'en soit inspirée car les différences entre miniature et dessin supposé préparatoire sont importantes. Il aurait pu effectivement s'agir ici d'une œuvre originale faite d'après la description que Pisanello donne du costume de l'empereur dans le feuillet MI 1062 du Louvre mais aussi d'après l'observation du portrait de l'empereur sur l'avvers de la médaille existante. En effet, les couleurs utilisées correspondent à celles décrites par Pisanello dans le MI 1062 et le portrait de Jean VIII dans la miniature et dans l'avvers de la médaille présentent autant de points communs que les différences susmentionnées entre le 2478 et la miniature (*cf. fig. 1, 3 et 8*). Toutefois, cette hypothèse présente un inconvénient : elle présuppose que le miniaturiste a eu accès au MI 1062. Quoique possible en théorie, ce fait paraît difficile à imaginer, surtout qu'il s'agirait ici d'un cas unique puisque dans toutes les autres représentations en couleur du portrait de l'empereur on n'a pas respecté les couleurs

décrites dans le feuillet du Louvre. Ceci montre bien que ce feuillet n'était pas aussi facilement accessible qu'un tableau peint. Il nous paraît donc beaucoup plus probable que la miniature du manuscrit de Sinaï est une copie de ce tableau que Pisanello aurait exécuté. Si, d'autre part, la miniature s'est basée effectivement sur ce tableau, il faut exclure toute relation entre le 2478 et ce tableau.

c. Relations entre le 2478 et l'avvers de la médaille décrite par Paul Jove

Après avoir démontré que le 2478 n'est pas une « mise au propre » à partir des dessins du MI 1062, après avoir soutenu que le portrait de l'empereur dans le manuscrit du Sinaï n'a pas de rapport direct non plus avec son portrait contenu dans le 2478, revenons à l'autre hypothèse de Dominique Cordellier. Comme nous l'avons déjà vu, celui-ci pense que le portrait du 2478 a été utilisé comme modèle pour l'avvers, non pas de la médaille conservée, mais de celle décrite par Paul Jove. À l'opposé, selon Michael Vickers, les différences entre le 2478 et la médaille existante trahissent plutôt des essais de Pisanello, avant l'établissement de la composition finale, telle qu'elle est frappée sur la médaille qui nous est parvenue⁴⁵. Il est vrai qu'à part le changement de position dans la représentation de l'empereur, celui-ci présente, dans le dessin, les mêmes caractéristiques (regard, barbe, moustache, cheveux) et le même chapeau que dans la médaille qui nous est parvenue (cf. fig. 1 et 3).

Toutefois, l'hypothèse de Dominique Cordellier a un fondement logique puisqu'au moins un cas similaire est connu. Il s'agit des deux versions de la médaille créée par Pisanello pour Lionel d'Este. Sur l'avvers de la première version est présenté le profil gauche de Lionel d'Este, tandis que sur la seconde c'est le profil droit. Quant aux revers, ils contiennent deux sujets différents⁴⁶. Si cette hypothèse s'avérait juste pour la médaille à l'effigie de Jean VIII, on aurait

45. M. Vickers, *Some Preparatory Drawings*, p. 417.

46. Voir une reproduction, entre autres, dans J. Babelon, *Pisanello*, Paris 1931 [Le musée ancien], fig. 16.

effectivement en main des éléments très convaincants qui permettraient d'affirmer avec certitude qu'une seconde médaille a été frappée. Comment trancher ? Les raisons avancées aussi bien par les défenseurs d'une seconde médaille que par les détracteurs de cette hypothèse sont solidement argumentées, laissant de fait toutes les questions soulevées ouvertes : Paul Jove s'est-il trompé ? Combien de médailles ont-elles été frappées ? Et dans quelle ville ?

2. La médaille conservée

Afin d'esquisser des éléments de réponse à ces questions, examinons de plus près certains détails de la médaille existante.

a. Les deux cavaliers du revers

Commençons par examiner deux détails du revers de la médaille existante : le cavalier de dos et la croix devant laquelle se trouve le cavalier de profil. On a voulu voir dans le cavalier de dos un écuyer de Jean VIII⁴⁷. Cette hypothèse, jamais mise en doute à notre connaissance, pose tout de même de sérieux problèmes. Si ce personnage était un écuyer, il aurait été représenté aux côtés de l'empereur, en le suivant ou en le précédant, probablement à pied, en tout cas pas monté sur un cheval semblable à celui de son protecteur. Or, ici le personnage est représenté de dos s'éloignant de l'empereur. De plus, les deux chevaux sont identiques en ce qui concerne la croupe et la partie visible du harnachement. Tous deux font penser à ceux que Pisanello avait dessinés sur un feuillet conservé au musée du Louvre (*Département des Arts graphiques*, inv. 2468) et qu'il avait utilisés pour les fresques de Sant'Anastasia⁴⁸.

Après observation, il apparaît que le cavalier de dos ressemble, aussi bien par le costume (couvre-chef et manteau) que par la

47. Sur cette dernière identification, voir, à titre d'exemple, dans G. F. Hill, *Pisanello*, p. 108 ; R. Weiss, *Pisanello's Medallion*, p. 17 ou encore M. Vickers, *Some Preparatory Drawings*, p. 417.

48. Sur cette œuvre, voir L. Puppi éd., *Pisanello*, p. 76-89.

chevelure (tresse visible), à certains personnages dessinés par Pisanello sur la feuille du Louvre et celle de l'*Art Institut* à Chicago (cf. fig. 4-6). Quels sont ces personnages ?

Tous les chercheurs s'accordent à identifier à l'empereur byzantin le cavalier représenté sur la partie droite du recto du feuillet du Louvre et qui ressemble à Jean VIII devant la croix sur le revers de la médaille de Pisanello (cf. *supra* et fig. 2 et 4). Certains pensent que les autres personnes de ce feuillet représentent également l'empereur dans différentes mises. Ils se basent, entre autres, sur une comparaison avec les portraits de Jean VIII, et en particulier de sa barbe bifide, tels qu'ils apparaissent dans deux manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale de France : le *grec*. 1783 (feuillet inséré entre les folios 1 et 2) et le *Suppl. grec*. 1188 (f° 4v)⁴⁹. Un seul personnage, leur semble-t-il, n'est pas l'empereur : il s'agit de celui tourné de dos au milieu du recto du feuillet de l'*Art Institut* de Chicago (cf. fig. 6). Cette distinction est basée sur le fait qu'il est le seul à porter une inscription au-dessus de sa tête. Parmi les lectures proposées celle de « chaloire », terme évocateur du grec « kalogèros » (moine)⁵⁰, semble être la correcte. Notons toutefois qu'en dehors du cavalier sur la partie droite du recto du feuillet du Louvre, tous les autres personnages non seulement se ressemblent entre eux mais, en outre, n'ont rien de commun du point de vue physiognomique avec les représentations de l'empereur dans les deux manuscrits grecs cités ci-dessus, ni d'ailleurs avec d'autres représentations de Jean VIII auxquelles nous avons eu accès pour mener nos comparaisons. Il est beaucoup plus probable qu'il s'agisse ici d'un même personnage, qui pourrait être un moine, voire un homme d'Église grec. D'ailleurs, la tresse, clairement apparente sur l'un d'entre eux (fig. 6), et le couvre-chef à calotte haute et aux volutes repliées viennent renforcer l'hypothèse d'un homme d'Église.

49. Pour plus de détails, voir [Réunion des musées nationaux], *Pisanello*, p. 197, n° 112 (notice de D. Cordellier).

50. Voir, entre autres, M. Vickers, *Some Preparatory Drawings*, p. 423-424.

Pour revenir au cavalier de dos du revers de la médaille, nous pensons donc qu'il ne s'agit pas d'un écuyer mais plutôt d'un des personnages dessinés sur les feuilles du Louvre et d'*Art Institut* de Chicago par Pisanello. Par conséquent il est quasi certain que les deux personnages du revers de la médaille renvoient aux personnes dessinées par Pisanello dans ces deux feuillets : un homme d'Église grec et l'empereur, représenté devant une croix.

b. La croix du revers

Arrêtons-nous à présent sur la croix au revers devant laquelle l'empereur est représenté. Quels renseignements peut-on en tirer ?

James A. Fasanelli pense qu'elle fait allusion à la visite de Jean VIII à Prato, pendant son séjour à Florence, époque à laquelle il situe la frappe de la médaille. Par contre, il date le dessin préparatoire (MI 1062) utilisé dans la composition du revers de cette médaille (cf. fig. 2 et 4), de l'époque où Jean VIII se trouvait à Ferrare⁵¹. Il se peut effectivement que la médaille n'ait pas été exécutée au même endroit que le MI 1062. Toutefois, si le dessin préparatoire a été fait lors du séjour à Ferrare, la scène représentée évoque un moment de cette période. Or, Fasanelli croit, nous venons de le voir, que la scène au revers de la médaille fait allusion à un lieu de pèlerinage lors du séjour de Jean VIII à Florence et, plus précisément, le 27 juillet 1439, quand il se rendit au sanctuaire de la ceinture de Notre-Dame à Prato⁵².

Le choix de ce lieu précis est fait à cause de la croix, non présente, il est vrai, dans le dessin préparatoire. Cependant, l'image de l'empereur est identique – même chapeau, même cheval et même harnachement, même angle de vue et, enfin, même geste de prière – dans le dessin que dans le revers de la médaille. Il est alors difficile d'admettre que la scène du revers fasse allusion à un lieu différent de celui de son modèle, c'est-à-dire, le dessin préparatoire (!). La figure de l'empereur dans le MI 1062 et dans le revers de la médaille

51. J. A. Fasanelli, *Some Notes on Pisanello*, p. 40-42.

52. Sur cet événement, voir J. Gill, *Le concile de Florence*, cité *supra* n. 1, p. 271.

existante représente, bien évidemment, un épisode qui s'est déroulé pendant la même période. Est-ce bien durant le séjour de l'empereur à Ferrare ou à Florence ?

Deux détails de Jean VIII, présents sur le dessin préparatoire et sur le revers de la médaille, peuvent nous aider à répondre à cette question. L'arc et le carquois, accessoires de chasse par excellence, constituent une preuve, peut-être la seule, de l'épisode représenté et, par là même, du lieu et de la période. Pisanello a fait son dessin préparatoire (MI 1062), qu'il a utilisé pour sa médaille, pendant que l'empereur chassait aux environs de Ferrare.

Grâce aux *Mémoires* de Sylvestre Syropoulos, haut dignitaire de l'Église de Constantinople qui participa au concile, on sait que l'empereur pratiquait la chasse avec passion⁵³. En effet, selon Syropoulos, Jean VIII « ayant découvert un couvent à quelque six milles de Ferrare s'y installa avec quelques archontes, des soldats et des janissaires, en laissant le plus grand nombre en ville. Il passait tout son temps à la chasse sans faire aucun cas des affaires ecclésiastiques »⁵⁴. Toutefois, Syropoulos, comme d'ailleurs toutes les

53. Comme le note l'éditeur des *Mémoires*, la chasse était le grand divertissement des empereurs byzantins, d'où, d'ailleurs, le développement de la médecine vétérinaire concernant tout particulièrement les soins à prodiguer aux chevaux, aux chiens et aux faucons ; sur ce sujet, voir S. Lazaris, Contribution à l'étude de l'hippiatrie grecque et de sa transmission à l'Occident (XIII^e-XV^e siècles), dans M.-C. Amouretti et Fr. Sigaut éd., *Traditions agronomiques européennes. Élaboration et transmission depuis l'Antiquité. Actes du 120^e congrès national des sociétés historiques et scientifiques. Section Histoire des sciences (Aix-en-Provence, 23-25 octobre 1995)*, Paris 1998, p. 143-169 ; Id., L'illustration des traités hippiatriques byzantins : le *De curandis equorum morbis* d'Hiéroclès et l'Épitomè, *Medicina nei secoli. Rivista di storia della medicina* 11 (1999), p. 521-546 ; Id., La production nouvelle en médecine vétérinaire sous les Paléologues et l'œuvre cynégétique de Démétrios Pépagôménos, dans M. Cacouros et M.-H. Congourdeau éd., *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453 : les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XX^e Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 2001)*, Louvain 2005 [Orientalia Lovaniensia Analecta, 146], I, p. 225-267.

54. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 296, 19-21 (p. 297 pour la traduction). Sur la passion de l'empereur pour la chasse, voir également J. Gill, *Personalities of*

autres sources, grecques et latines, que nous avons consultées, ne mentionne pas de telles activités de l'empereur lors de son séjour à Florence. Syropoulos fait de nouveau allusion à cette passion de l'empereur pendant le voyage de retour vers Constantinople, lors d'une étape à Lèmnos⁵⁵. Il faut par conséquent exclure l'hypothèse selon laquelle Jean VIII est représenté lors de son séjour à Florence⁵⁶.

En excluant d'un côté Florence et la visite de l'empereur à Prato et, de l'autre côté, en admettant que Jean VIII est représenté durant son séjour à Ferrare, on aurait pu suggérer que la croix fasse référence au monastère situé près de Ferrare autour duquel l'empereur chassait. Toutefois, il faut définitivement éliminer l'idée que la croix symbolise un lieu précis, d'autant qu'elle ne faisait pas partie du dessin préparatoire (cf. fig. 4). Nous pensons qu'en l'ajoutant, Pisanello a voulu faire référence non pas à un lieu précis mais plutôt à une formule omise dans l'inscription de l'avvers de sa médaille. Il y est mentionné en effet : ἸΩΑΝΝΗΣ · ΒΑΣΙΛΕΥΣ · ΚΑΙ · ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ · ΡΩΜΑΙΩΝ · Ο · ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΣ (cf. également *supra* et fig. 1). Le rituel byzantin veut que le nom de l'empereur soit suivi de ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς, ce qui aurait donné : Ἰωάννης ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος⁵⁷.

the Council, cité *supra* n. 1, p. 113-114, et M. Vickers, Some Preparatory Drawings, p. 419.

55. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, p. 540, 30-31 et p. 542, 1-2 (p. 541 et 543 pour la traduction).

56. D'après les informations de Syropoulos et la représentation de l'arc et du carquois, il faut également exclure l'hypothèse de G. F. Hill, *Pisanello*, p. 108, qui voyait sur le revers de la médaille l'empereur pendant son voyage.

57. Par contre, l'inscription sur la fameuse médaille de Constantin que possédait le duc de Berry (cf. *supra*) suivait à la lettre la tradition byzantine. Il est en effet inscrit : « CONSTANTINUS IN CHRISTO DEO FIDELIS IMPERATOR ET MODERATOR ROMANORUM ET SEMPER AUGUSTUS ». Selon M. Meiss, *French Painting*, cité *supra* n. 15, I, p. 54-55, cette médaille aurait probablement servi de modèle à Pisanello mais, dans ce cas, pourquoi celui-ci a-t-il enlevé une partie de l'inscription et ne lui est-il pas resté fidèle ?

En représentant Jean VIII esquissant un geste de prière devant la croix, geste mesuré et plein d'élégance, semblable à celui de saint Eustache (National Gallery de Londres, *La Vision de saint Eustache*, fig. 9)⁵⁸, l'artiste met en image, de façon magistrale, le bout de la phrase manquant. Oui, l'empereur byzantin est un fidèle chrétien. Oui, Pisanello ou plutôt la personne, très probablement de l'entourage grec, qui lui a fourni les informations nécessaires pour l'inscription, connaissait bien les habitudes de la cour byzantine.

c. Le lieu de frappe de la médaille

Revenons à présent au problème de la localisation de la ville où cette médaille a été frappée. Comme nous l'avons déjà admis, même si les dessins préparatoires ont été faits à Ferrare, très probablement lors de promenades et de participations à la chasse de Jean VIII, cela ne veut pas dire que Pisanello les a faits en vue d'une médaille. D'ailleurs, la description fort détaillée de l'empereur, de son costume et de ses accessoires sur le feuillet MI 1062, laisse présager que l'artiste avait plutôt en tête de faire une peinture de l'empereur (voir également *supra*). Il se peut donc qu'il se soit basé sur ses dessins (feuillet du Louvre et feuillet de l'Art Institute de Chicago) pour réaliser une médaille qui lui a été commandée plus tard. Cette commande lui a-t-elle été passée à Ferrare ou à Florence ? Et, qui aurait pu se cacher derrière cette commande ?

Ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, Robert Weiss écarte Florence : selon lui, Pisanello ne pouvait pas y être puisqu'il existe des indications attestant sa présence à Mantoue. Examinons de plus près ces indications : il est vrai que Pisanello, après son séjour à Ferrare, ne rentre pas à Vérone mais s'arrête à Mantoue et accepte une commande. C'est une lettre du trésorier de la cour Umberto Strozzi

58. La date de ce tableau reste incertaine. Pour les uns il s'agit d'une œuvre de jeunesse tandis que pour les autres, comme par exemple G. Paccagini, *Pisanello*, Londres 1973, p. 223, il est à situer vers la fin de la cinquième décennie du siècle, « when Pisanello had perhaps already begun work in the Mantuan palace ». Voir une synthèse de différentes opinions dans L. Puppi éd., *Pisanello*, p. 74.

datée du 12 mai 1439 qui avise la marquise Paola Malatesta, épouse de Gianfrancesco de Gonzague que le *Rector generalis Introitum*, sur ordre de son époux, doit payer quatre-vingts ducats à Pisanello⁵⁹.

Adolfo Venturi⁶⁰, voyant derrière ce « recteur » un ecclésiastique, croyait que ce paiement se rapportait à des travaux exécutés dans l'église Santa Paola du monastère de Corpo di Cristo, tandis qu'Ugo Bazzotti⁶¹ pensait plutôt aux peintures de Santa Croce dans le palais ducal. Pour Giuseppe Amadei⁶² et Joanna Woods-Marsden⁶³ ce « recteur » était un personnage officiel de la cour : ils pensaient que le paiement ne concernait pas forcément des peintures exécutées dans une église mais il aurait pu faire référence à n'importe quelle autre commande destinée aux Gonzague. Selon Bernhard Degenhart⁶⁴, il s'agit de miniatures tandis que Annegrit Schmitt⁶⁵ pense plutôt aux peintures murales du palais ducal, connues grâce à des fragments, et des sinopies récupérées sur la fresque du tournois.

Dans cet ensemble chevaleresque, synthèse d'épisodes tirés des romans du cycle du roi Arthur, on voit le développement du décor sans solution de continuité. On y distingue une immense mêlée de cavaliers enchevêtrés dans le plus pittoresque désordre, des chevaliers errants sous les murs d'un château fort ou encore des dames qui assistent à la bataille. Des références précises à la cour de Mantoue existent comme, par exemple, la *calendula*, le chien et la biche. Principalement au dessus de la scène du tournois il y a un motif qu'on a reconnu comme étant le « collier des S » d'où pend un médaillon

59. Sur cette lettre et les différentes interprétations, voir, outre la synthèse qui suit, L. Puppi éd., *Pisanello*, p. 242.

60. G. Vasari, *Le Vite*, I, p. 44-45.

61. U. Bazzotti, Mantova, dans *La pittura in Lombardia. Il Quattrocento*, Milan 1993, p. 252.

62. G. Amadei, Il Pisanello a Mantova, *Civiltà mantovana* 3 (1968), p. 287-320, ici p. 317, n° 45.

63. J. Woods-Marsden, *The Gonzaga of Mantua and Pisanello's Arthurian Frescoes*, Princeton (New Jersey) 1988, p. 34 et p. 191, n. 25.

64. B. Degenhart, Ludovico II. Gonzaga cité *supra* n. 43, p. 198 et p. 208, n° 16.

65. B. Degenhart et A. Schmitt, *Pisanello und Bono da Ferrara*, Munich 1995, p. 171 et 195.

portant le cygne de Bohum. Tandis que les uns pensent à une décoration anglaise que Gianfrancesco Gonzague possédait déjà en 1416, les autres considèrent qu'il s'agit de l'insigne de l'ordre de Notre-Dame du Cygne, qui fut créé par Frédéric II de Brandebourg peu après 1440 et qui fut conféré par la suite à Lodovico de Gonzague.

Le débat concernant la datation de ce cycle a été, et est encore, très vif. Pour ce qui est de notre recherche, cette datation pourra constituer un argument de premier ordre pour exclure ou admettre que Pisanello pouvait être à Florence au moment du concile, en tout cas, qu'il n'était pas immobilisé par un travail aussi important que le furent les peintures du palais ducal.

L'identification proposée par Bazzotti a été suggérée à titre absolument hypothétique et sans réel fondement. Quant à l'hypothèse de Bernhard Degenhart, sur laquelle nous reviendrons dans une prochaine étude, notons qu'elle a été réfutée à plusieurs reprises. Beaucoup de chercheurs, et avec des arguments très convaincants, ont vu dans les miniatures du *Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria*, E.III.19 la main d'au moins deux miniaturistes dont l'un influencé par Pisanello⁶⁶. De toutes façons, même si l'idée de Degenhart s'avérait juste, ce genre de travaux n'aurait pas pu immobiliser Pisanello durant toute la phase des travaux du concile à Florence (voir *supra*). L'hypothèse d'Annegrit Schmitt suit un courant de chercheurs pensant, à l'instar de Robert Weiss (*cf. supra*), que Pisanello a commencé l'exécution de ces fresques après son séjour à Ferrare. À l'opposé, Giovanni Paccagnini⁶⁷ a soutenu une datation très tardive, entre 1447 et 1455, expliquant l'inachèvement du cycle par la mort de Pisanello, et a supposé qu'il avait été commandé par Lodovico de Gonzague, qui aurait voulu évoquer, dans ces épisodes de combats chevaleresques, sa lutte pour le pouvoir contre son frère Charles. La position de Paccagnini a été acceptée par de nombreux chercheurs.

66. Voir également dans L. Puppi éd., *Pisanello*, p. 123-124.

67. G. Paccagnini, *Il Palazzo Ducale di Mantova*, Turin 1969 ; Id., *Il Pisanello e il ciclo pittorico cavalleresco di Mantova*, Milan 1972 ; Id. éd., *Pisanello alla corte dei Gonzaga*, Milan 1972, notamment p. 60-93.

Toutefois, selon une troisième opinion, ce cycle a vu le jour à une époque antérieure à la datation de 1438-1442. On l'a rapproché, pour des raisons stylistiques, notamment des fresques du *Monument Brenzoni* à Vérone, datables entre 1424 et 1426⁶⁸. Nombre de spécialistes ont adopté cette chronologie antérieure à celle de peintures de Sant'Anastasia.

Outre les comparaisons stylistiques, cette datation précoce a l'avantage de coïncider avec la période la plus heureuse du règne de Gianfrancesco Gonzague. Les années 1427-1433, en raison de ses succès militaires et de l'agrandissement important de ses territoires, peuvent en effet justifier une telle commande.

Tous ces éléments poussent donc à considérer ces peintures comme étant une exécution antérieure au séjour de Pisanello à Rome et assez proche de celle des peintures du *Monument Brenzoni*.

Par conséquent, pour revenir à la lettre que le trésorier de la cour adresse à la marquise Paola Malatesta, il nous paraît beaucoup plus raisonnable d'admettre que la promesse de paiement de l'artiste se réfère à des travaux effectués dans l'église de Santa Paola⁶⁹, qui, par ailleurs, a été fondée par la marquise en 1420 et dans laquelle celle-ci a été ensevelie en 1453.

Rien ne confirme donc que Pisanello n'était pas à Florence pendant le concile ou, du moins, vers la fin. Il est certain que Pisanello avait fait le MI 1062 et le feuillet d'*Art Institut* de Chicago à Ferrare. Rien ne permet de penser qu'il ait eu en tête, à ce moment précis, l'exécution d'une médaille. Il n'a fait appel à ces dessins pour l'exécution de sa médaille que par la suite. En effet, même si ces dessins datent de la période où l'empereur chassait à Ferrare, plus précisément entre mi-août 1438 (*terminus post quem* proposé par Juren, *cf. supra*) et fin janvier 1439 (départ de l'empereur de Ferrare pour Florence), rien ne prouve que la médaille ait été frappée à Ferrare. D'ailleurs, qui aurait pu lui commander une médaille à ce stade des travaux du concile à Ferrare ? On a pensé que Pisanello l'a

68. Sur cette œuvre, voir L. Puppi éd., *Pisanello*, p. 48-58.

69. G. F. Hill, *Pisanello*, p. 119.

exécutée à Florence pour célébrer la fin du concile et l'union tant désirée entre les deux Églises. Mais qui a commandé cette médaille ? Le silence aussi bien côté latin que côté grec est total et nous n'avons aucune information qu'une telle médaille ait voyagé jusqu'à Constantinople. Et si finalement cette médaille n'a pas été commandée pour l'empereur mais plutôt par l'empereur lui-même dans un but beaucoup plus précis que celui évoqué ci-dessus ?

Comme nous l'avons déjà signalé le portrait de l'empereur dans le 2478 et sur l'avvers de la médaille parvenue présente les mêmes caractéristiques tant au niveau du traitement du visage, de la chevelure, de la barbe et du chapeau. Comme nous l'avons déjà prouvé, ce dessin n'est pas une « mise au propre » depuis le MI 1062. Il n'a pas, enfin, grand chose en commun avec la miniature du manuscrit grec de Sinaï supposée être la copie d'un tableau peint par Pisanello sur la base du 2478. Il s'agit plutôt ici d'une étude faite d'après nature. Autrement dit, nous pensons que l'empereur a posé pour Pisanello dans le but d'un ouvrage préparatoire en vue d'une médaille. Une médaille pour qui ? Jean VIII, comme nous l'avons déjà signalé, a distribué des titres à certains nobles florentins avant de quitter la ville (*cf. supra*). Il est fort à parier que l'empereur offrait également une médaille — la médaille qui nous est parvenue — qui aurait été commandée à Pisanello⁷⁰.

Une médaille à son effigie offerte à la fin du concile scellant l'union entre les deux Églises constituait une occasion de premier ordre pour laisser derrière soi un souvenir du personnage qui avait le plus œuvré pour réaliser ce rêve et en même temps rappeler, sans cesse, aux destinataires de cette médaille l'autre but de sa venue en

70. Madame Catherine Otten, qui a bien voulu lire notre contribution et partager avec nous ses idées, voit derrière le fait que Pisanello a également signé en grec un signe supplémentaire d'une commande venant de l'empereur et destinée à être distribuée aux Occidentaux.

Occident, c'est-à-dire obtenir le concours des Latins pour mettre fin au péril turc.

Il est vrai que cette union serait mieux illustrée par le revers décrit par Paul Jove mais, outre le fait qu'aucune information, en dehors de sa lettre, n'en fait mention, aucun dessin préparatoire de ce symbole ne nous est parvenu ni, rappelons-le, aucune médaille avec ce revers. Alors que penser de cette description ?

On a mis en avant le fait qu'au moment de la rédaction de cette lettre Paul Jove se trouvait loin de sa collection et donc qu'il ne se souvenait pas bien de la médaille (*cf. supra*). À dire vrai, il est plus probable qu'il ait fait un amalgame entre la médaille de Pisanello et l'emblème du cardinal Bessarion, et ce, au moins pour deux raisons : tout d'abord, médaille et symbole se rapportaient au concile et à l'union et, ensuite, tous deux ont un élément commun, la croix (devant laquelle l'empereur prie dans l'un ; soutenue par les deux mains dans l'autre). La mémoire de Paul Jove l'a trahi car il connaissait, selon toute vraisemblance, l'emblème de Bessarion (fig. 10 et 11) dont il possédait un portrait⁷¹. En effet, ce symbole très répandu était utilisé

71. Sur l'histoire de la collection de Paul Jove et en particulier sur les copies des portraits des hommes célèbres, voir E. Müntz, *Le musée de portraits de Paul Jove. Contributions pour servir à l'iconographie du Moyen Age et de la Renaissance, Mémoires de l'Institut national de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 36 (1901), p. 249-343 ; L. Rovelli, *L'opera storica ed artistica di Paolo Giovio comasco vescovo di Nocera: Il museo dei ritratti*, Côme 1928, p. 181, n. 167 ; C. Marcora, *Ritratti conservati all'Ambrosiana copiati dal Museo Giovio, Periodico della Società storica comense* 47 (1980), p. 91-122, notamment, p. 106 et 122 ; B. Fasola, *Per un nuovo catalogo della collezione gioviana*, dans *Atti del convegno Paolo Giovio. Il Rinascimento e la memoria* (Como, 3-5 giugno 1983), Côme 1985 [Raccolta storica, 17], p. 169-180, notamment, p. 174, n° 64 ; L. S. Klinger, *The Portrait Collection of Paolo Giovio*, Ann Arbor (Michigan) 1991 [Princeton University Dissertation, 1991], notamment II, p. 30, n° 54. La collection était classée en quatre grandes sections : 1° les savants et les poètes décédés ; 2° les savants et les littérateurs vivants ; 3° les artistes ; 4° les souverains pontifes, rois, généraux, etc. Le portrait du cardinal Bessarion se trouvait dans une subdivision de la première catégorie dédiée aux humanistes grecs. Une copie de ce portrait a été effectuée par le peintre Cristoforo (ou Cristofano) dell'Altissimo entre 1553 et 1554 pour le compte du duc Cosimo.

par le cardinal pour ses sceaux, comme ex-libris sur ses livres ou encore sur certains tableaux à son effigie⁷². En mettant bout à bout ces raisons, nous comprenons donc pourquoi et comment Paul Jove s'est trompé dans la description du revers de la médaille.

Toutefois, la mémoire de Paul Jove n'a pas failli complètement concernant, nous l'avons démontré, la ville d'exécution, c'est-à-dire Florence. Par conséquent, il faut conclure que Pisanello a fait une seule médaille, celle existante, sur la base des dessins contenus dans le 2478 (pour l'avvers) et dans le MI 1062 (pour le revers). Cette médaille est à la fois un cadeau diplomatique – rappel d'urgence à préparer une croisade contre l'envahisseur turc – mais aussi un travail commémoratif d'un événement historique très important dans l'histoire de la chrétienté, un travail qui a marqué la dernière tentative de rapprochement de deux civilisations, bien qu'elle soit demeurée vaine...

Stavros Lazaris
CNRS – UMR 7044
(Étude des Civilisations
de l'Antiquité)

72. Voir quelques reproductions dans G. Fiaccadori éd., *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della mostra (Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, 27 aprile-31 maggio 1994)*, Naples 1994, p. 148 (n° XXXI), 174-176 (n° 41, 43-45, 47-50, 52-57), 178-179 (n° 58, 61-67, 69), 186-187 (n° 70-76, 78-81), 192 (n° 82-85), 393 (n° 12), 418 (n° 34), 443 (n° 60), 444 (n° 61), 462 (n° 75).

CONTRIBUTI DOCUMENTARI ALLA STORIA DELLA CHIESA ORTODOSSA DURANTE IL PERIODO DELLA VENETOCRAZIA

Chryssa Maltezou

Se dopo la conquista turca di Costantinopoli la chiesa ortodossa conobbe secondo l'azzeccata definizione di Steven Runciman la cattività¹, per un gran numero di ortodossi, che dopo la quarta crociata e la spartizione dell'impero bizantino tra i crociati passarono sotto il dominio dei latini, il periodo successivo al 1204 significò umiliazione. Empi ancor più degli ebrei, gli ortodossi vennero considerati eretici che dovevano essere puniti per i loro peccati. L'impero bizantino fu traslato, come scrisse il papa Innocenzo III, per grazia di Dio dai *superstitiosi* greci ai *devoti* latini e la chiesa d'Oriente da una condizione di disobbedienza in cui si trovava era ritornata all'*obedientiam*². Da una parte la chiesa latina appare come vincitrice e *triumphata* e dall'altra la chiesa ortodossa si presenta come

1. Vedi il ben noto titolo della monografia di St. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968.

2. ... *Constantinopolitanum imperium per Dei gratiam a Grecis translato fuerit ad Latinos...* (O. Hageneder e A. Sommerlechner ed., *Die Register Innocenz' III, VIII, 8. Pontifikatsjahr, 1205-1206*, Vienna 2001 [Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, II. Quellen, I, 8], p. 37, n. 24); ... *Grecorum imperio ab inobedientibus et superstitiosis translato ad obedientie filios et devotos* (*ibid.*, p. 97, n. 56).

peccatrice e disubbidiente, che bisogna ricondurre sulla retta via. Non mi riferirò qui né alle misure che la chiesa cattolica prese nei confronti di quella ortodossa né al problema della libertà spirituale delle popolazioni ortodosse né ancora al tentativo dei latini di cattolicizzare la gerarchia ecclesiastica ortodossa³. Cercherò semplicemente di aggiungere al già noto capitolo delle peripezie subite dalla chiesa ortodossa dopo la quarta crociata alcune testimonianze archivistiche che concernono la sottrazione da parte dei cattolici di oggetti sacri dalle chiese ortodosse, l'appropriazione attuata dai cattolici dei simboli e dei tesori delle chiese e dei monasteri ortodossi, come pure lo sforzo delle autorità veneziane di relegare i prelati ortodossi nelle regioni sotto dominio veneziano fuori dai confini dei centri urbani.

*Cruces, yconas et reliquias asportantes*⁴

Si è soliti focalizzare l'attenzione sulle violenze esercitate dai latini e sulle distruzioni che recarono alla capitale dell'impero bizantino subito dopo la conquista degli eserciti crociati. I saccheggi delle chiese e monasteri ortodossi a Costantinopoli ed anche in altre zone dello stato bizantino non datano solo al 1204, ma continuano durante tutto il XIII secolo; ancora nel XIV secolo si trasportavano opere d'arte dai territori del dissolto impero bizantino nella città di S. Marco⁵. In questa storica atmosfera si collocano le informazioni che si riferiscono al sacco del monastero di S. Giovanni Teologo a Patmos perpetrato dai cittadini veneziani. Questo importante monastero, fondato da S. Cristodulos negli anni del potere dell'imperatore Alessio I il Comneno, conobbe in epoca bizantina una grande fioritura

3. G. Fedalto, *La chiesa latina in Oriente*, I-III, Verona 1973-1978 [Studi religiosi, 3].

4. O. Hageneder e A. Sommerlechner ed., *Die Register Innocenz' III*, VIII, citato *supra* n. 2, p. 247, n. 134.

5. V. l'articolo di A. Cutler, *From Loot to Scholarship: Changing Modes in the Italian Response to Byzantine Artifacts, ca.1200-1750*, *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995) (= *Symposium on Byzantium and the Italians, 13th-15th Centuries*), p. 237-267, qui p. 240 e s.

e continuò durante il periodo del dominio latino e turco a costituire un'importante centro di culto, esercitando grande influenza sulle popolazioni ortodosse⁶. Fin dall'età bizantina il monastero manteneva un possedimento (*metochi*) a Creta, quello di S. Giovanni di Stilos, riconosciuto in seguito dai veneziani, quando l'isola all'inizio del XIII secolo passò sotto dominio della repubblica veneta⁷. Durante tutta la latinocrazia e più tardi la turcocrazia in Egeo, il monastero di Patmos godeva di privilegi non solo da parte dei veneziani, ma anche di vari sovrani occidentali, ecclesiastici e laici, come papi, imperatori, duchi e grandi cavalieri di Rodi, che avevano posto i monaci, in vista della minaccia turca, sotto la loro protezione⁸. Tuttavia nei primi decenni che seguirono la quarta crociata il monastero subì incursioni di pirati e di altri latini che arrivavano a *Palmosa*, come viene denominata l'isola di Patmos nelle fonti occidentali, per derubare il patrimonio del convento. Tra coloro che avevano danneggiato il monastero c'era anche un gruppo di veneziani, i cui nomi le fonti veneziane hanno preservato: si tratta di Marco Vido del confinio dei SS. Apostoli e di suo fratello, di Donato da Canareggio, di Nicolao Sagornino, di Michael David da Murano, di Daniele e Pietro da Zara con un loro compagno, di Pizzolo Bon dal confinio di S. Ermagora, di Nicolò Capeleto da S. Giovanni Novo, di Marco Malianzoco dal confinio di S. Agnese, di Giovanni Malianzoco e di Donato Benedetto dal confinio di S. Geremia⁹. Il furto che avevano commesso è reso noto tramite il *Liber Plegiorum*, il libro cioè della segreteria veneziana in

6. Per la storia del monastero durante il periodo bizantino v. E. Vranoussi ed., *Βυζαντινά έγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου*, I, *Αὐτοκρατορικά*, Atene 1980, M. Nystazopoulou-Pelekidou ed., *Βυζαντινά έγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου*, II, *Δημοσίων λειτουργιών*, Atene 1980.

7. Ch. A. Maltezu, *Τὰ λατινικά έγγραφα τοῦ Πατμιακοῦ ἀρχείου*, *Σύμμεικτα* 2 (1970), p. 349-378, qui p. 350.

8. *Ibid.*, p. 353. Per la storia del monastero durante il XV e il XVI sec. v. E. A. Zachariadou, *Συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ νοτιοανατολικοῦ Αἰγαίου (μὲ ἀφορμὴ τὰ πατμιακὰ φερμάνια τῶν ἐτῶν 1454-1522)*, *Σύμμεικτα* 1 (1966), p. 184-230.

9. *Liber Plegiorum*, ed. R. Cessi, *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, I, Bologna 1950, p. 51, n. 16, p. 58, n. 46.

cui venivano inseriti gli atti di cauzione. In questo libro si sono salvati alcuni atti degli anni 1223 e 1224 riguardanti la concessione di una serie di cauzioni verso il doge e il comune di Venezia a favore delle persone sopra ricordate, accusate di furto¹⁰. La parola corrispondente nei documenti al termine furto è *robaria*, mentre i beni rubati vengono genericamente connotati come *tesaurus*¹¹. Gli oggetti contenuti nel « tesoro » del monastero non vengono citati nei documenti. Si presume che il loro valore fosse vario a giudicare dalla differenziata multa che doveva pagare ogni colpevole. Nel caso di Marco Vido, che sembra avesse fatto la parte del leone, questa somma era di 100 lire¹². Dal complesso di queste testimonianze archivistiche si deduce che i monaci dopo il ladrocinio si siano rivolti al doge di Venezia, denunciando i ladri e chiedendo un risarcimento. Così almeno si spiega perché il doge e il consiglio promossero un'azione legale nei loro confronti. Ignoto è se la pena pecuniaria venne inviata all'isola, dove secondo la tradizione S. Giovanni scrisse l'Apocalisse, e se infine il monastero fu risarcito delle perdite subite dal suo tesoro. È certo comunque che dopo il versamento della pena pecuniaria il doge assolse gli imputati de *illa offensione*¹³.

Tra tutti però i tesori custoditi nei santuari ortodossi le reliquie dei santi esercitavano la maggior attrazione per i latini. I veneziani in particolare erano stati presi da una tale passione per l'asporto di reliquie dai luoghi bizantini e il loro trasferimento nella loro città, tanto che Venezia veniva comparata alle due città famose per eccellenza per il loro patrimonio lipsanologico, Roma e Costantinopoli. Giustamente la Serenissima veniva denominata « l'altra Costantinopoli » e « l'altra Roma », rivendicando un posto

10. ... *steterunt plegios et pagatores versus dominum ducem ad partem comunis Veneciarum* (*ibid.*, p. 7, n. 14 e s.).

11. ... *occasione illius robarie que facta fuit de rebus seu tesouro Sancti Iohannis in Polmosia...* (*ibid.*, p. 54, n. 29).

12. *Ibid.*, p. 58, n. 44, 46, p. 58-59, n. 47, p. 59, n. 48.

13. *Quare ipse dominus Dux cum suo Consilio finem fecit eidem Donato Benedicto de offensione illa, quam fecerat in auferendo tesouro monasterii Sancti Iohannis in Polmosa* (*ibid.*, p. 58, n. 46).

degno tra le capitali della devozione¹⁴. Alle molte reliquie sottratte alle chiese ortodosse per prendere la strada verso la laguna veneziana appartiene quella di S. Cristina, sulla quale fino ad oggi si conoscevano pochi elementi¹⁵. Di origine costantinopolitana, la reliquia fu trasportata nel XIII secolo a Venezia e fino al 1810, quando fu definitivamente collocata nel convento di S. Francesco della Vigna, conobbe molti spostamenti: dal convento di S. Marco di Ammiana presso Torcello fu trasferita in quello di S. Matteo di Murano, da lì in quello di S. Antonio di Torcello, e da lì ancora in quello di S. Giustina¹⁶. Una nuova testimonianza archivistica localizzata nell'Archivio di Stato di Venezia chiarisce con le informazioni che contiene le cose. Si tratta di un breve del capitolo della chiesa costantinopolitana datato nel 1250, in cui si intimava di riconsegnare il corpo di S. Cristina, asportato nel mese di marzo dalla chiesa di S. Giovanni Prodromo di Costantinopoli, al procuratore di detta chiesa o di accordarsi con lui per una ricompensa in denaro, affinché la chiesa di S. Giovanni Prodromo che si trovava in uno stato di indigenza non venisse defraudata. Si apprende in altre parole che nel 1250 dei profanatori avevano rubato dalla chiesa del Precursore a Costantinopoli la reliquia di S. Cristina, spogliando la povera chiesa dei suoi preziosi tesori sacri (*quidam ausu sacrilego nuper in mense marcij beate Cristine corpus furtive de ecclesia Sancti Iohannis de P<r>odromio Constantinopolis rapuerint...*)¹⁷. Il breve del capitolo della chiesa costantinopolitana e la pena della scomunica emanata contro coloro che avevano compiuto il *sacrilegium* non ebbe gli attesi risultati. La reliquia non fu mai restituita e i ladri non solo non furono

14. E. Morini, Note di lipsanologia veneziana. Uno scritto inedito di G. Ghedina (1842-1911) su s. Luca di Stiris (897-953), *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi*, serie seconda, 1 (1999), p. 145-272, qui p. 145-146.

15. *Ibid.*, p. 230-232.

16. *Ibid.*, p. 230-231.

17. Archivio di Stato di Venezia (A.S.V.), *S. Antonio di Torcello, Pergamene*, b. 3. Il documento si data nel 1250, 2 luglio, o nel 1252, luglio (*anno domini millesimo CCL secundo mense iulij*).

considerati come esecutori di un sacrilegio, ma al contrario come se fossero stati posseduti dalla fede di aver compiuto un'opera divina.

*Sancte Tite! Tu nos adjuva*¹⁸

I veneziani non si dedicavano solo all'accumulazione nella loro città di tesori lipsanologici e più in generale di arredi sacri e di icone che strappavano dalle fondazioni ortodosse. Subito dopo la quarta crociata, quando riuscirono a creare una serie di colonie nei territori del smantellato impero bizantino, i cittadini delle città di S. Marco procedettero oltre, cercando di appropriarsi dei simboli religiosi degli ortodossi e di usurpare l'influenza che la chiesa ortodossa esercitava nelle popolazioni locali. L'esempio della sottrazione, nel 1206, da parte del podestà veneziano a Costantinopoli dell'icona della Vergine Odighitria dalla chiesa di Santa Sofia, come pure quello del culto di S. Tito, protettore dell'isola di Creta, offrono un terreno particolarmente fertile per lo studio del modo con cui Venezia cercò di amministrare al servizio di interessi politici i simboli dei greci ortodossi.

Guardiamo dunque da vicino questi due esempi. L'icona della Vergine Odighitria, opera secondo la tradizione dell'evangelista Luca, era stata trasportata, assieme ad altre reliquie, dal palazzo alla chiesa di Santa Sofia per la cerimonia d'incoronazione dell'imperatore latino Enrico. Secondo quanto ha sostenuto il podestà veneziano Marino Zeno, l'imperatore aveva promesso di assegnare all'alto ufficiale veneziano l'icona, ma il patriarca Tommaso Morosini non solo si rifiutò di consegnargliela, ma gli disse ironicamente che se la prendesse da solo dal sacrario della chiesa dove era custodita. Il podestà allora incaricò un suo uomo di saltare, legato ad una corda, nell'interno del tempio e cercare l'icona. Quando riuscì a localizzarla, l'uomo del podestà forzò una delle grandi porte della chiesa, da cui

18. A. Xirouchakis, *Αἱ σύνοδοι τοῦ Γερόλαμο Λάντο (1467-1474-1486)*, Atene 1933, p. 18. Per la festa di San Tito a Candia v. A. Papadaki, *Θρησκευτικές καὶ κοσμικές τελετές στὴ βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Retimno 1995, p. 69-81.

irrupero i veneziani, i quali alla fine trovarono l'icona, la presero e *candelis accensis* la portarono nella chiesa del Pantocratore. Il patriarca infuriato per l'audacia dei veneziani si affrettò scomunicarli e più tardi lo stesso papa Innocenzo III fu costretto a convalidare la scomunica¹⁹. Secondo Nicola Messaritis che descrive l'episodio, la disputa tra il patriarca e i veneziani era scoppiata perché Morosini, avido com'era, voleva godere delle offerte dei fedeli all'icona. Non c'è dubbio che gli ex voto dedicati all'icona dei costantinopolitani fossero molti e rilevanti, e di conseguenza il patriarca avesse ogni interesse a sfruttare da solo le offerte. Se tuttavia l'inclinazione al possesso del patriarca era dovuta all'aspettativa di guadagno che gli avrebbe offerto l'icona, lo stesso atteggiamento non vale anche per i veneziani, che durante il saccheggio della capitale bizantina avevano accumulato moltissimi tesori, per cui non avevano ragione di sfruttare i vantaggi materiali provenienti da questa icona in particolare. Il motivo per cui i veneziani desideravano possedere l'icona va ricercato altrove. L'icona dell'Odighitria, il *sacro signum* (ἱερὸν σῖγνον), come la chiama Messaritis, era un palladio della capitale bizantina. Quando nel 1261, dopo la riconquista bizantina di Costantinopoli, l'imperatore Michele Paleologo si preparò ad entrare trionfalmente nella città, si fece portare dal monastero del Pantocratore l'icona della Madonna. Così, tenendo i simboli regali, fece il suo ingresso nella capitale a piedi dietro l'icona che precedeva la processione. Non deve dunque

19. L'episodio è noto dalla descrizione di Nicolao Messaritis, *Disputa*, ed. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, II, *Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208*, Monaco di Bavaria 1923 [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1923, 2], p. 15-25, qui p. 15-17 (ristampato in Id., *Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte*, Londra 1973 [Variorum Reprints Collected Studies, 22]) e del papa Innocenzo III: G. L. Fr. Tafel e G. M. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, II, Vienna 1856 [Fontes Rerum Austriacarum, II, Diplomata et Acta, 13] (fotoripr. anastatica Amsterdam 1964), p. 45-47. Cfr. anche Ch. A. Maltezos, *Βενετία καὶ βυζαντινὴ παράδοση. Ἡ εἰκόνα τῆς Παναγίας Νικοποιοῦ, Σύμμεικτα* 9 (1994) (= *Μνήμη Δ. Ἀ. Ζακυθηνού*), II, p. 15-19.

essere stato un caso che il podestà veneziano volesse con insistenza impossessarsi proprio di questa icona, procedendo ad atti che provocarono la scomunica del papa. Ricordiamo a titolo di esempio che dopo la quarta crociata i veneziani di Costantinopoli avevano manifestato forti tendenze separatistiche nei confronti della metropoli, e ancora che Marino Zeno, che aveva sottratto l'icona della Madonna dalla chiesa di Santa Sofia, era quello che aveva asportato dall'ippodromo i famosissimi quattro cavalli fusi in bronzo dorato, che furono poi trasportati a Venezia. Se l'acquisizione dei cavalli, simboli di trionfo, significava per i veneziani il trasferimento nella repubblica di S. Marco della potenza dell'impero bizantino, il possesso dell'icona adorata dai costantinopolitani alimentava il prestigio veneziano con un simbolo religioso che aveva una particolare irradiazione nel mondo cristiano ortodosso²⁰.

Il secondo esempio è in rapporto con il culto di Tito, primo vescovo di Creta e santo protettore dell'isola. Appena Venezia consolidò il suo dominio in Creta, cercò di incorporare la fama e il prestigio del santo locale nei simboli del suo potere, tramutando l'antica chiesa dell'apostolo Tito in sede dell'arcivescovo cattolico. La notizia dell'appropriazione della chiesa di S. Tito da parte dei latini sembra che venisse accolta con particolare soddisfazione dalla chiesa cattolica²¹. Già dal 1209, il papa Innocenzo III prometteva remissione dei peccati a quei fedeli che approdavano all'isola per venerare la chiesa del santo. È degno di nota il fatto che durante la rivolta degli anni 1363-1366, la cosiddetta apostasia di S. Tito, i coloni veneziani si unirono ai ribelli cretesi, invalidarono le autorità veneziane e fondarono una repubblica autonoma di breve vita, sostituendo l'insegna di S. Marco con quella di S. Tito. L'inserimento peraltro della festa di S. Tito nel calendario liturgico veneziano, come pure il fatto che nel giorno della sua festività venissero esposti a Candia i

20. *Ibid.*, p. 19.

21. L'argomento è stato studiato da M. Georgopoulou, *Venice's Mediterranean Colonies: Architecture and Urbanism*, Cambridge 2001, p. 109-120. Per il culto di S. Tito a Creta v. A. Papadaki, *Θρησκευτικές και κοσμικές τελετές*, citato *supra* n. 18, p. 69-81.

simboli della podestà del duca, i labari, l'elmo, lo scudo e la sua spada, costituiscono una chiara indicazione dell'intento dei veneziani di collegare il culto del santo locale con la forza della loro sovranità.

*Episcopus grecus Coroni debeat habitari extra Coronum*²²

Bandendo gli ortodossi dalla cattedrale bizantina di S. Tito, che si trovava dentro la città di Candia, i veneziani costrinsero i cretesi a istituire come loro chiesa ufficiale quella della Signora degli Angeli (*Kyria ton Anghelon*), che si trovava fuori delle mura della città. L'allontanamento della cattedrale ortodossa dal centro della città significava l'esclusione dei cretesi dalle attività cittadine e accentuava la supremazia del dogma cattolico nei confronti di quello ortodosso²³. Contemporaneamente si evitavano le concentrazioni di ortodossi nel centro della città che costituivano una minaccia per la sicurezza dal potere veneziano. Testimonianze archivistiche riguardanti il vescovo ortodosso di Modone e Corone certificano la decisione di Venezia di tenere lontano dai centri urbani i capi ecclesiastici degli ortodossi e dall'altra parte accertano la paura dei veneziani che il clero ortodosso, con la forte influenza nella popolazione, potesse sollevare i greci contro la classe dirigente. Questi documenti – delibere dei consigli veneziani della metropoli del 1318, 1436, 1437 e 1441²⁴ – si riferiscono alla proibizione che le autorità veneziane avevano imposto ai vescovi ortodossi di Modone e Corone di risiedere nella città, stabilendo anzi che la loro abitazione doveva trovarsi ad una distanza

22. F. Thiriet, *Délibérations des assemblées vénitiennes concernant la Roumanie*, II, 1364-1463, Paris-La Haye 1971 [Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves..., 11], p. 319, n. 1357 (1436, novembre 28).

23. Cfr. M. Georgopoulou, *Venice's Mediterranean colonies*, citato *supra* n. 21, p. 177-179.

24. R. Predelli ed., *I libri Commemorativi della Repubblica di Venezia. Regesti*, I, Venezia 1876, p. 193, n. 105 (doc. di 1308), F. Thiriet, *Délibérations*, II, citato *supra* n. 22, p. 168, n. 1357 (e testo p. 319), n. 1359 (anni 1436, 1437), p. 172, n. 1379 (e testo p. 320) (anno 1441).

di quattro o cinque miglia fuori delle mura²⁵. Le ragioni per cui i veneziani presero questa decisione furono le seguenti: erano stati costretti, come hanno scritto nella loro lettera del 1318 al doge i castellani di Modone e Corone, Marino Badoario e Tomaso Dandolo, ad allontanare i vescovi ortodossi *extra burgum*, quando era scoppiata nella regione la rivolta dei greci contro le autorità veneziane; e questo perché si era accertato che le cause del moto rivoluzionario erano i vescovi²⁶. Molto più tardi, nel 1436, il Consiglio dei Dieci ordinò al castellano di Corone di provvedere al ritorno *extra locum nostri Coroni* del vescovo greco, il quale, violando l'ordine di proibizione, era venuto ad abitare nel borgo. Anche in questo caso ragioni di sicurezza imponevano la misura, perché, come si sottolinea nel documento, si riunivano continuamente nella casa del vescovo molti greci, fatto che era gravido di non pochi pericoli per i veneziani²⁷.

Certamente i motivi che le autorità veneziane adducevano per legittimare la severità della misura nei confronti della chiesa ortodossa non erano insussistenti. Effettivamente i sacerdoti, e in particolare il clero inferiore proveniente dalle classi popolari, influenzavano notevolmente gli abitanti, per la maggior parte contadini, che presto si riunivano attorno a loro. Le fonti veneziane più antiche contengono spesso notizie su preti sospetti, armati e ribelli, che sostenevano i moti dell'aristocrazia locale, i quali venivano arrestati dalle autorità e condannati a morte²⁸. Nei periodi critici per il potere dei veneziani in territorio greco, i sacerdoti ortodossi, che vivevano in terra greca sotto dominio veneziano, non esitavano a prender posizione in favore

25. F. Thiriet, *Délibérations*, II, p. 319 (anno 1436): ... *ad miliaria 4 vel quinque*.

26. A.S.V., *Commemoriali*, registro 2, f. 34v: ... *quia ipsi episcopi fuerunt causa ipsius rebellionis*. Cfr. anche R. Predelli ed., *I libri Commemoriali*, I, citato *supra* n. 24, p. 193, n. 105.

27. F. Thiriet, *Délibérations*, II, p. 319 (anno 1436): *idem dominus episcopus grecus se reduxit ad habitandum in burgo Coroni, ubi continue sit concursus et adunantia multorum Grecorum*.

28. Ch. A. Maltezos, *Aspetti della storia religiosa di Creta: dalla Creta bizantina alla Creta veneziana*, L. Vaccaro ed., *Storia religiosa della Grecia*, Milano 2002 [Europa ricerche, nuova serie, 8], p. 118-119.

dell'imperatore bizantino, mettendo a rischio la loro stessa vita. Nella lettera dei castellani di Modone e Corone del 1318 si ricorda un'informazione di eccezionale interesse che si riferisce esattamente all'atteggiamento filobizantino dei capi ecclesiastici ortodossi. Nella lettera degli alti ufficiali veneziani si annota che nel documento di ratifica dell'elezione del vescovo di Modone, Vassilis Mandilas, l'arcivescovo ortodosso (di Malvasia) aveva scritto la seguente frase, che tuttavia in seguito fu cancellata: «Ti nominiamo vescovo di Modone fino a quando il Signore riporterà la città di Modone sotto il potere del Santo Imperatore»²⁹. Malgrado l'aspettativa del metropolita greco, Modone non ritornò ai bizantini e Vassilis Mandilas rimase molto probabilmente vescovo per molti anni³⁰. Tuttavia l'attaccamento dell'arcivescovo all'imperatore bizantino, espresso con chiarezza nel documento, deve aver creato nelle autorità veneziane delle paure aggiuntive, che continuarono a mantenere anche nel secolo successivo, benché il dominio veneziano si fosse del tutto insediato nella regione.

Le testimonianze archivistiche che ho raccolto fino ad ora contribuiscono, credo, non tanto all'allargamento delle nostre conoscenze sui rapporti tra chiesa cattolica e ortodossa durante la venetocrazia in Grecia, quanto alla comprensione delle antitesi e delle differenze che separavano gli ortodossi dai cattolici in quei tempi duri. Il trauma procurato, a causa delle conseguenze della quarta crociata, alle popolazioni ortodosse dal comportamento dei cattolici può essersi spento con il passare del tempo, il ricordo tuttavia permane vivo nella memoria collettiva fino ai nostri giorni. Così si spiega perché, quando il papa Giovanni Paolo visitò Atene in occasione dei duemila anni dalla nascita di Cristo, la stampa greca e i mezzi greci di

29. A.S.V., *Commemoriali*, registro 2, f. 34v: ... *nos facimus te episcopum Mothonis quousque dominus reduxerit civitatem Mothonis ad dominum Sancti Imperatoris*. Cfr. anche R. Predelli ed., *I libri Commemoriali*, I, p. 193, n. 105.

30. V., per il vescovo di Modone Vassilis Mandilas, D. A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée. Vie et institutions*, ed. Ch. Maltezos, Londra² 1975, p. 279.

comunicazione di massa diedero particolare risalto al punto del suo discorso che riguardava la posizione della chiesa cattolica durante la quarta crociata.

Chryssa Maltezou
Istituto Ellenico di Studi
Bizantini e Postbizantini
(Venezia)

Nota: Il presente saggio era in corso di stampa, quando è stato pubblicato il lavoro di G. Saint-Guillain, il quale si occupa in estenso dell'episodio sulla rapina, da parte dei Veneziani, del tesoro del monastero di Patmos: G. Saint-Guillain, L'Apocalypse et le sens des affaires. Les moines de Saint-Jean de Patmos, leurs activités économiques et leurs relations avec les Latins (XIII^e et XIV^e siècles), *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris 2004 [Byzantina Sorbonensia, 20], p. 765-790, qui p. 769-770, 783-786.

RÉCEPTION DES ÉCRITS OCCIDENTAUX DANS LES MONASTÈRES ORTHODOXES AUX XIII^e-XV^e SIÈCLES

Zamfira Mihail

Durant la période 1204-1453, des érudits tels que Planude ou Dèmétrios et Prochoros Kydônès et, plus tard, le patriarche Gennadios Scholarios ont réalisé pour la première fois des traductions du latin en grec de certains écrits théologiques et philosophiques. Leur activité s'est déroulée essentiellement à la cour impériale. La réception des textes latins dans le monde grec s'est faite par le biais de leurs traductions intégrales ou partielles¹, mais aussi par l'utilisation de citations tirées des textes latins qui n'avaient pas encore été traduits. Certains écrits d'Augustin, par exemple le *De Trinitate*, sont conservés dans plus de 30 manuscrits grecs et la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin connaît 40 copies². Même si sur certains

1. Cf. A. Fürst, Augustinus in Orient, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), p. 293-314, ici p. 304 ; St. Papadopoulos, Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354-1453, *Theologie und Philosophie* 49 (1974), p. 209-304 ; K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologischen Byzanz*, Würzburg 1991 [Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, 2,16].

2. St. G. Papadopoulos, Thomas in Byzanz, cité *supra* n. 1, p. 299. Cf. aussi M. Rackl, Die griechische Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, *BZ* 24 (1923-1924), p. 48-60 ; G. Podskalsky, Die Rezeption der

sujets théologiques les points de vue de ces écrivains latins diffèrent de ceux des byzantins (ce qui fait dire au Patriarche Gennadios Scholarios que « quant aux sujets sur lesquels Thomas se détourne de notre Sainte Église, nous aussi nous nous détournons de lui »³), la préoccupation de traduire des œuvres des théologiens occidentaux a continué d'exister tout le long de cette période, constituant les sources principales pour les controverses théologiques.

Par contre, dans les monastères, les manuscrits ont continué à être copiés selon la tradition d'avant le Schisme. Les manuscrits grecs et leurs traductions en slavon datant de la période 1261-1453 rendent évidente la propension à multiplier les écrits nécessaires au culte en même temps que ceux appartenant à la littérature hagiographique et à d'autres catégories d'écrits monastiques, notamment les enseignements des Pères de l'Église. Ceux-ci étaient destinés à la lecture à haute voix pratiquée dans les réfectoires ou à l'intention des moines analphabètes. Ce qui caractérisait la réception du texte copié était le fait qu'il était soumis à l'« homologation » collective. Ainsi, quelque fût son bénéficiaire, le copiste lui-même ou un commanditaire quelconque, le texte était destiné à une utilisation collective. Cela était dû aussi au fait qu'à l'époque dont nous traitons la lecture des textes religieux était complémentaire à leur intonation. « L'œuvre médiévale, quelle qu'elle soit, est, jusqu'au XIV^e siècle, appelée à transiter par la voix, à s'épanouir en un acte vocal. »⁴

C'est pour cela que le manuscrit témoigne non seulement de l'option du copiste, mais aussi de la réception de l'écrit en question par la collectivité. Dans les monastères, notamment, les exemplaires réalisés n'arrivaient pas à « s'entasser » dans la bibliothèque même si, parfois, dans les grands *scriptoria* on constituait des bibliothèques avec les manuscrits copiés par les moines. Le grand nombre de miscellanées dont le contenu est aléatoire est dû au fait que,

thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios (ca. 1403-1472), *Theologie und Philosophie* 49 (1974), p. 305-323.

3. St. G. Papadopoulos, Thomas in Byzanz, p. 296.

4. P. Zumthor, *La lettre et la voix de la « littérature médiévale »*, Paris 1987, p. 26.

généralement, les copistes y introduisaient des écrits pris dans des prototypes qui se trouvaient à leur portée ou leur étaient recommandés par les commanditaires. Une classification des divers types d'écrits composant les miscellanées a été entreprise pour les manuscrits slavons⁵. Mais ce n'est qu'une première étape de travail et de ses résultats on ne peut tirer de conclusions générales, même pas pour une zone géographique ou une période historique. Et cela parce que la « circulation » des exemplaires manuscrits est des plus surprenantes et la détermination des *scriptoria*, n'est possible que si l'on retrouve des documents contenant de telles informations. Par exemple, les manuscrits grecs qui sont arrivés en Europe à partir du milieu du XIV^e qu'au milieu du XV^e siècle ont été multipliés dans les monastères des environs de la capitale de l'Empire. Élisabeth Malamut n'a pas identifié dans les grandes bibliothèques occidentales des manuscrits provenant des monastères athonites, par conséquent l'Athos n'a pas constitué un centre de diffusion des écrits grecs vers l'Occident⁶.

Mais la distinction centre/périphérie du point de vue de la culture ne peut pas être appliquée aux monastères orthodoxes parce que, notamment durant les XIII^e-XV^e siècles, se sont conservés des manuscrits provenant des *scriptoria* qui se trouvaient aux confins de l'Empire byzantin. C'est pour cela que nous avons pris en considération les monastères des territoire slavophones et slavophones (nous utilisons ce terme par analogie avec le terme latinophone), en nous rapportant aussi aux monastères roumains dans lesquels on copiait des manuscrits en slavon d'après des prototypes grecs.

Parmi les apocryphes, ceux qui attestent le lien direct entre les traductions du latin et du grec et ensuite en slave sont les

5. K. Ivanova, Klasifikacija, tipologija i katalogizacija na njakoi sbornici v balkanskata slavjanska råkopsna tradicija, dans *Slavjanska paleografija i diplomatika. II seminar po paleografija i diplomatika*, 1983, Sofia 1985 (Balkanica III. Études et documents, 4), p. 173-185.

6. La circulation des manuscrits grecs en Europe du milieu du XIV^e au milieu du XV^e siècle, dans V. Gyuzelev et A. Miltenova éd., *Medieval Christian Europe : East and West. Tradition, Values, Communications*, Sofia 2002, p. 85-113.

commentaires du pape Hippolyte de Rome au sujet des livres de Daniel... Une telle traduction s'est conservée intégralement dans le manuscrit *GIM Ciud. Sobr.* (Moscou, Musée Historique d'État, collection du monastère Ciudovskoe), no 12, datant du XII^e siècle, mais aussi dans les miscellanées introduites parmi d'autres écrits dans le *Chronographe Trotskij* et la *Chronique grecque et latine* (*Letopisec ellinskogo i rimskogo, vtoroj redakcii*)⁷. A. I. Jacimirskij considère que leur traduction dans certains manuscrits slaves du sud-est de l'Europe, a été faite d'après un prototype latin ou polonais, hypothèse adoptée par les chercheurs contemporains⁸, d'autant plus que la monographie fondamentale consacrée à la littérature apocalyptique⁹ considère que cette catégorie d'écrits est la seule qui puisse être attestée en tant que traduction directe du latin en slave.

Les écrits d'Hippolyte en langue slave ont toujours été considérés comme appartenant à l'évêque de Rome et non pas à d'autres personnes homonymes, ayant exercé d'autres ministères. L'Église d'Orient connaît au III^e siècle deux martyrs portant le nom d'Hippolyte : le Pape de Rome (30 janvier) et Hippolyte le Soldat (le 10 août, avec saint Laurent). En ce qui la concerne, l'Église d'Occident cite quatre ou cinq martyrs du nom d'Hippolyte, qui ont vécu à peu près à la même époque : le 10 août, Hippolyte le soldat ; le 13 août, Hippolyte le Prêtre, qui est en même temps l'évêque de Rome (ou s'agit-il de deux personnes différentes ?) ; le 22 août, Hippolyte évêque de Porto ; le 5 septembre, Hippolyte et d'autres martyrs d'Ostie ; le 30 septembre, Hippolyte, prêtre d'Antioche. À présent, les chercheurs sont tombés d'accord sur le fait qu'Hippolyte est l'évêque de Rome (Altaner, Quasten, Botte, Achelis, Cabrol, Dix, Dollinger,

7. A. I. Jacimirskij, *Bibliograficeskij obzor apokrifov v iuznoslavjanskoj i ruskoj pis'menosti : spiski pamjatnikov*, I, *Apokrifov vetchozavetnyje*, Prague 1921, p. 264-265. Je n'ai pu consulter le manuscrit.

8. O. V. Tvorogov, *Apokrify i skazaniya o Bannie*, dans *Slovar' kniznikov i kniznosti drevnej Rusi*, I, XI-pervaja polovina XIV v., Leningrad 1987, p. 45-46.

9. V. Tapkova-Zaimova, *Istoriko-apokaliptičinata kniznina vav Vizantiya i v srednovekovna Balgarija*, Sofia 2000, p. 209.

Yungman et d'autres)¹⁰, même s'il d'autres ont aussi été d'avis qu'il ne s'agirait que de l'évêque de Porto. Cette opinion, soutenue par Athanase, le délégué latin à Constantinople – VII^e siècle –, Georges le Syncelle – VIII^e siècle –, Zonaras – XII^e siècle –, a été combattue par Achelis et d'autres érudits¹¹. Johannes Quasten a déterminé la place des écrits de ce pape dans le cadre de la patrologie¹². Ils ont été rédigés en langue grecque parce que cette langue était utilisée dans la communication orale et écrite par le clergé et la hiérarchie religieuse de Rome¹³. Mais à partir du milieu du III^e siècle, à Rome, le latin a remplacé le grec, ce qui a déterminé – pense-t-on – la disparition ultérieure de la majorité des originaux en grec. Pourtant, de nombreux écrits d'Hippolyte se sont conservés intégralement ou partiellement en version latine, syrienne, arabe, éthiopienne, arménienne, géorgienne et slavonne. La multitude de ces traductions, notamment les traductions orientales, témoigne du fait que le nom d'Hippolyte a joui d'une large popularité. De ses œuvres d'exégèse, le *Commentaire à la prophétie de Daniel*, en quatre volumes, conservé intégralement en slave et partiellement en grec, reste le témoignage de la postérité de ses écrits¹⁴.

10. H. Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig 1897 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, n.s. 1] ; B. Altaner, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Fribourg-en-Brisgau⁵ 1958 ; B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte : essai de reconstitution*, Münster (Westphalie) 1963 ; F. Cabrol, Hippolyte (saint) et son œuvre liturgique, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VI/2, Paris 1925, col. 2409-2420 ; G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, I, Londres 1937 ; J. Quasten, *Patrology*, II, *The Ante-Nicene literature after Irenaeus*, Utrecht-Anvers 1953 ; J. A. Yungman, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris 1952.

11. Cf. F. I. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres 1957, s.v.

12. J. Quasten, *Patrology*, II, cité supra n. 10 ; voir F. I. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, cité supra n. 11, et B. Altaner, *Patrologie*, cité supra n. 10.

13. J. Quasten, *Patrology*, II, p. 165.

14. L'œuvre intitulée *À propos de la fin du monde, de l'Antichrist et de la deuxième venue de Jésus-Christ, par Hippolyte, pape de Rome* est copiée dans les

La comparaison avec ce qui se passait dans l'orthodoxie d'expression slave nous offre la possibilité de remarquer que, dans les monastères, la plupart des manuscrits ont respecté la tradition d'avant le Schisme, perpétuant le culte de certains saints occidentaux parmi lesquels sont restés dans les calendriers plus de 20 noms d'évêques de Rome (papes), mais aussi d'autres évêques¹⁵.

L'ancienne collection de l'Institut archéologique russe de Constantinople (RAIK), rapatriée en 1931 en URSS¹⁶, est conservée depuis à la Bibliothèque de l'Académie de Saint-Petersbourg. Ici sont rassemblés les manuscrits offerts en cadeau ou acquis auprès de prélats et de personnes privées ou provenant directement des monastères grecs. On y trouve les transcriptions des vies de certains papes et évêques, telles celles de saint Sylvestre, le pape de Rome (ms RAIK, no 109, f. 142-149), celle de saint Martin le Miséricordieux, évêque de Tours (*ibid.*, f. 75v-80v), ou, dans un *Ménologe pour novembre* de Siméon Métaphraste, celle de saint Clément, évêque de Rome (ms. F no 4, XXAa-IV, f. 41v-101) et celle de saint Grégoire d'Agrigente, écrite par Nikètas de Paphlagonie (*ibid.*, f. 1-36). Du grec, ces *Vies* ont été ensuite traduites en slave et on les retrouve dans les manuscrits des XIV^e-XV^e siècles. Par exemple, dans le *Ménologe* pour le mois de novembre, nous retrouvons saint Clément de Rome, célébré le 25 novembre¹⁷, et un Grégoire, évêque d'« Akragant » en Sicile (VI^e-VII^e siècles), célébré le 23 novembre, dont la vie est écrite par Leontie, prêtre au monastère Saint-Sava de Rome (in *ms. sl.* 112 de la Bibliothèque de l'Académie de Belgrade). Or, dans le ménologe grec pour le mois de novembre de Siméon Métaphraste, on trouvait commémoré saint Grégoire, évêque d'Agrigente, ville située en Sicile.

manuscrit *sl.* 72 et 152 (tous deux du XV^e siècle) de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine.

15. Cf. K. Ivanova, « Zapadni » svetci v sastava na staroizvodnite Ceti-minei, dans V. Gyuzelev et A. Miltenova éd., *Medieval Christian Europe*, cité *supra* n. 6, p. 349-369.

16. J'ai effectué des recherches dans cette Bibliothèque en 1988.

17. K. Ivanova, « Zapadni » svetci, cité *supra* n. 15, p. 355.

Ce saint avait vécu durant la même période¹⁸ et deux canons lui sont dédiés¹⁹.

Dans un synaxaire-calendrier pour le mois de mars (mss *F* n° 6, f. 9)²⁰, datant du milieu du XVI^e siècle, au 12 mars figure une commémoration (Mnèmè) du pape Grégoire le Grand, date à laquelle l'Église orthodoxe le mentionne encore de nos jours. Les éditeurs du Synaxaire ont établi que le texte de ce manuscrit grec est identique à celui du manuscrit *cod. Coislin* no 223 (de 1301)²¹, ce qui constitue une preuve de la continuité en ce qui concerne la mention des noms de saints occidentaux dans le cadre des offices, autant durant la période 1261-1453 qu'ultérieurement.

L'ouvrage du pape Grégoire, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et aeternitate animarum*, formé de 148 chapitres répartis en quatre livres, a été écrit pendant les années 593-594, en latin, a été traduit en grec par le pape Zacharie entre 741-745. Il a joui d'une large diffusion tant en grec qu'en slave. Sont connues trois traductions successives de ces dialogues, la plus ancienne étant celle qui provient du cercle des disciples de Cyrille et Méthode en Bulgarie, à la fin du IX^e siècle. Le Ms. *GIM Sinod, sobr.* n° 265 conserve la préface traduite directement du latin²². Une deuxième traduction intégrale du Patérique a été effectuée en Bulgarie, vers le milieu du XIV^e siècle (elle est conservée dans plusieurs manuscrits²³) et une

18. *Ibid.*

19. M. Jovceva, Novootkrito chimnografsko proizvedenie na Kliment Ochridski i problemi za zapadnite pametiv starobalgarskija kalendar, dans V. Gyuzelev et A. Miltenova éd., *Medieval Christian Europe*, p. 388.

20. I. N. Lebedeva, *Greceskije rukopisi*, Leningrad 1973, p. 90.

21. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, e codice Sirmondiano (nunc Berolinensi), adjectis Synaxariis selectis*, éd. H. Delehaye, Bruxelles, 1902, col. 531-532. La description du manuscrit d'après R. Devreesse, *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits grecs*, II, *Le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 203.

22. F. V. Mares, Welsches griechische Paterikon wurde im IX. Jahrhundert ins Slavische ubersetzt?, *Anzeiger der philologisch-historische Klasse der Österreichische Akademie der Wissenschaften* 109 (1972), p. 205-211.

23. Vienne, Bibl. Nat., *ms. sl.* 22 ; Moscou, *sobr. MDA (Coll. de l'Acad. Théol.)* 34 ; Saint-Petersbourg, GPB (Bibl. Publ. Saltykov-Scedrin), *Q.I.275*.

autre version de la traduction du grec en slave, contenant seulement 30 chapitres, a été réalisée, toujours en Bulgarie, au XIV^e siècle²⁴. Des chapitres isolés des *Dialogi* ont été utilisés aussi dans le Minéion²⁵.

Le deuxième livre des *Dialogi* ne contient que la vie de saint Benoît de Nursie. Il est particulièrement significatif que la « règle » de saint Benoît (le plus connu des règlements d'organisation de la vie monacale en Occident) ait été traduite dans le milieu monastique orthodoxe²⁶. Des exemplaires en langue slave datant du XIV^e siècle²⁷ se sont conservés. Dans la collection de manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Académie de Saint Petersburg s'est également conservé un manuscrit grec qui contient la règle de l'ordre bénédictin (f. 1, titre : *Kanôn tou en hagiois patros Bénédiktou*), en 73 chapitres copiés au XVII^e siècle (avant 1669) et traduits du latin²⁸. Il représente un autre chaînon de la continuité de la tradition concernant la circulation de cet écrit et de celui sur la vie de saint Benoît dans le monde orthodoxe.

La thèse de la réception et de la continuité de la vénération de certains saints qui ont vécu et/ou subi le martyre dans l'Europe occidentale a été argumentée récemment par le fait que l'office dédié à un saint, comme par exemple celui dédié au pape Étienne I^{er}, représente une tradition de hymnographie slave, auquel viennent s'ajouter les œuvres hymnographiques du XIV^e siècle consacrées aux

24. Voir l'étude de G. Birkfellner, *Das römische Paterikon: Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Grossen mit einer Textedition*, Vienne 1979 [Schriften der Balkankommission, Linguistische Abteilung, 27] (d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Vienne, ms. sl. 42).

25. *Ibid.*, p. 64-73.

26. Voir le manuscrit slave du XIV^e siècle conservé à Saint-Petersbourg, Bibl. Publ. Saltykov-Scedrin, coll. Gilf. 90.

27. Le texte a été publié par A. I. Sobolevskij, *Zitie prepodobnogo Benedikta Nursijskogopo serbskomu spisku XIV veka, Izvestija otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Akademii nauk* 8/2 (1903), p. 121-137.

28. Cf. I. N. Lebedeva, *Greceskije rukopisi*, cité *supra* n. 20, p. 134.

saints papes de Rome : Clément, Sylvestre, Hippolyte, Léon I^{er}, Martin, Sixte²⁹.

Nous signalons également le fait que dans les *Euchologies* orthodoxes continuent à être incluses des prières qui ont été composées par des saints occidentaux et dont la tradition a été ininterrompue malgré le Schisme. Ainsi, durant l'office du soir, avant le coucher (*completorium*, en slave *pavecernica*), la quatrième prière, remarquable par la concision avec laquelle elle exprime la croyance dans la Sainte Trinité (« Mon espoir est le Père / Mon salut est le Fils / Mon abri est le Saint Esprit / La Trinité faite d'un seul être et indivisible »), est l'œuvre de saint Auxence, évêque de Milan³⁰.

La tradition écrite a conservé cette ouverture des monarques vers les « *exempla* » des martyrs, des saints et de hommes pieux de la période où, dans le cadre de l'*Ecclesia Una*, se manifestait le même esprit de la prière, même si ses expressions locales contribuaient à la diversité de la transmission des textes. À tout cela s'ajoute, grâce aux recherches minutieuses entreprises par les historiens de l'art, la mise en évidence du fait que l'image de certains papes a été également transmise dans des monastères orthodoxes de cette période. Ainsi, dans les programmes iconographiques de la peinture murale des églises de Moldavie, datant du XV^e siècle, des prélats catholiques apparaissent à côté des prélats orthodoxes. La présence des papes a été signalée pour la première fois par Teresa Sinigalia³¹ dans les cycles représentant des groupes d'évêques, donc reconnus comme successeurs des Apôtres. Ainsi, on les retrouve à l'intérieur de l'église, peints sur le mur du côté est et près de l'abside sud du monastère de Voronets, en Moldavie (entre 1488 et 1496). Dans la peinture murale

29. M. Jovceva, *Novootkrito chimnografsko proizvedenie*, cité *supra* n. 19, p. 388.

30. *Dictionnaire de théologie catholique*, rééd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, I, Paris 1923, col. 2585.

31. T. Sinigalia, *Imagini aie unor papi în pictura murala din Moldova în secolele XV-XVI [Images des papes dans la peinture murale orthodoxe de Moldavie, XV^e-XVI^e siècles]*, Bucarest 2000, I, p. 166-173.

extérieure, ils sont placés dans le registre des évêques de la grande composition de la « Prière de tous les saints ». Dans ce contexte, ils se distinguent par leurs vêtements et par le fait que leurs noms propres sont suivis par l'apposition « le Pape ». Teresa Sinigalia a également découvert la présence, « surprenante » considère-t-elle, des papes dans l'espace liturgique proprement dit, celui de l'autel. Les papes représentés sont Sylvestre, Marcellin ou Marcien (?) et Gringoire³². Ils sont présents aussi dans le Synaxaire (calendrier) peint lié aux commémorations quotidiennes de l'année liturgique. Dans la salle des tombeaux du monastère de Probota sont représentés le pape Sylvestre, au 2 janvier, le pape Léontis (en fait Léon), au 18 février et le pape Martin, au 14 avril. Les dates en question correspondent exactement à leurs dates anniversaires dans les calendriers orthodoxes traditionnels.

L'identification par Teresa Sinigalia des images de papes conservées dans la peinture murale de Moldavie est révélatrice de l'ouverture vers l'*Ecclesia Una* de ces monastères orthodoxes au XV^e siècle. L'auteur de ces identifications indique que « la présence de ces représentations dans les ménologes antérieurs au Schisme, tel le manuscrit lié au nom de l'empereur Basile II le Macédonien (conservé au Vatican et datant du X^e siècle, la première collection connue de ce type et une des sources de tous les ménologes peints conservés) constitue un argument en faveur de l'utilisation et la conservation des traditions du premier millénaire »³³.

Auquel s'ajoute, pensons-nous, le fond commun de la foi chrétienne.

Zamfira Mihail
Institut des études sud-
est européennes
Bucarest

32. *Ibid.*, p. 168.

33. *Ibid.*

L'ÉGLISE DANS UNE RÉGION FRONTIÈRE

DE L'EMPIRE BYZANTIN :

le duché de Paradounavon (Paristrion)

Emilian Popescu

La région du Bas Danube, dont j'essaierai ici de découvrir la vie religieuse dans la période qui suit la IV^e croisade (1204), inclut la plus grande partie de la province roumaine actuelle de la Dobroudja, ainsi qu'une partie de la Bulgarie, de la région entre les monts Haemus et le Danube jusqu'à la mer Noire. Ce fut une zone frontalière, tant pour l'Empire romain que pour l'Empire byzantin et sa position géographique fut la source de bien de souffrances pour ses habitants, surtout au temps des intenses invasions barbares venues de l'Orient et du Nord.

Pour l'Empire byzantin, dont la capitale était assez proche de la frontière danubienne, cette région était très importante du point de vue stratégique. Le Danube dobroudjan était considéré par les Byzantins comme « un rempart »¹ : une fois qu'il était franchi, la capitale de l'Empire était en danger. Certains historiens ont vu dans la Dobroudja une sorte de « couloir » par où les barbares pouvaient parvenir jusqu'au cœur de l'Empire. Mais considérer cette province uniquement comme un « couloir de passage » est une exagération en

1. Sozoménos, *Histoire ecclésiastique*, VI, 21,6, éd. J. Bidez et Ch. Hansen, *Sozomenus Kirchengeschichte*, Berlin 1960 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 4], p. 264.

même temps qu'une erreur, puisque dans cette région s'est développée une vie urbaine et rurale en général comparable à celle des autres régions frontalières de l'Empire ; cela fut rendu possible par les efforts de l'administration centrale pour fortifier le *limes* danubien par des cités, des camps fortifiés, une armée terrestre et fluviale². À l'abri de ce rempart, l'Église a pu s'affermir, parvenant au rang de métropole avec nombre d'évêchés suffragants³. Dans le développement de la vie religieuse, on ne saurait ignorer la confiance que confère aux populations l'ordre militaro-administratif de l'État. C'est pour cette raison que nous allons établir quelques jalons en ce sens, tant dans la période antérieure à la IV^e croisade que dans celle qui suivit.

Le dernier quart du VII^e siècle marque un tournant dans l'histoire des régions danubiennes, parce que dans les années 680-681 prend naissance dans la région du Sud-Est de la Dobroudja un État étranger, celui des Bulgares, qui dut être reconnu par l'autorité impériale *de facto*, mais non *de jure*. L'établissement d'un peuple barbare assez près de la capitale de l'empire entraîna en même temps une nouvelle organisation militaro-administrative, qui s'efforçait de diminuer les conséquences néfastes de cet événement du point de vue politique, économique, social et religieux. Le système des *thèmes*, appliqué avec succès en Asie Mineure, fut étendu dans la région : ainsi fut créé en 680 le thème de Thrace⁴, où entraient le territoire de

2. R. Vulpe et I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, Bucarest 1968 ; A. Suceveanu et A. Barnea, *La Dobroudja romaine*, trad. M. Plătăreanu, Bucarest 1991.

3. E. Popescu, Die kirchliche Organisation der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 38 (1988), p. 75-94 ; Id., La hiérarchie ecclésiastique sur le territoire de la Roumanie. Sa structure et son évolution jusqu'au VII^e siècle, dans Id., *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucarest 1991, p. 124-138 et 200-216.

4. Constantin Porphyrogénète, *Des thèmes*, éd. A. Pertusi, *Costantino Porfirogenito, De Thematribus. Introduzione, testo critico, commento*, Cité du Vatican 1952 [Studi e testi, 160], p. 85 ; *Fontes historiae Daco-Romanae*, II, Bucarest 1970, p. 668-671 ; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. J. Gouillard, Paris 1969, p. 163. Pour la fondation ultérieure du thème, voir Ch. Diehl, *Études byzantines*, Paris 1905 [Bibliothèque historique], p. 283-284 ;

l'ancien diocèse du même nom, à l'exception de la région occupée par les Bulgares. Le système des thèmes s'est avéré efficient aux moments de crise, puisque le pouvoir militaire et civil était concentré dans la même main, celle du commandant de l'armée, ce qui assurait la rapidité des décisions et des mesures, ainsi que l'augmentation du nombre des militaires. La Dobroudja a été incluse dans le thème de Thrace et forma une subdivision de celui-ci, appelée *tourma*. Toute cette réorganisation eut lieu sous le règne de l'empereur Constantin IV (668-685)⁵.

Aux X^e-XI^e siècles, avec les règnes des empereurs Jean I^{er} Tzimiscès (969-976) et Basile II le Macédonien (976-1025), une nouvelle étape s'ouvrit dans l'organisation militaro-administrative du Bas Danube. Ces deux généraux et hommes politiques de génie durent faire face aux combats de pacification des régions danubiennes, que les Russes et les Bulgares avaient arrachées à l'autorité byzantine. Suite aux nombreuses guerres gagnées par les Byzantins, les territoires recouverts acquirent une nouvelle organisation, qui eut aussi des conséquences pour la vie ecclésiastique. Jean Tzimiskès organisa le territoire reconquis en trois thèmes : 1. Le thème de *Dristra* (Dorostolon) ; 2. Le thème de *Iôannoupolis*, dont la capitale était l'ancienne Preslav ; 3. Le thème de *Mésopotamie occidentale*, plus difficile à localiser : soit en Dobroudja, dans l'espace d'entre le delta du Danube et la rivière Crasu, soit sur la rive gauche du Danube, entre

P. Lemerle, *Philippe et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie*, Paris 1945 [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 158], p. 125, n. 23 ; D. A. Zakythinos, *Byzantinische Geschichte (324-1071)*, trad. G. Fatouros, Vienne-Cologne-Graz 1979, p. 82 (entre 680-685) ; J. Karayannopoulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themen*, Munich 1959 [Byzantisches Archiv, 10], p. 33-34 (en 711) ; A. Pertusi, *op. cit.*, p. 56 (en 742).

5. M. Spătărelu, Viața religioasă a românilor dobrogeni în sec. VII-XIV, *Biserica Ortodoxă Română* 104 (1986), p. 82-94, ici p. 83 ; E. Popescu, The City of Tomis as an Autocephalous Archbishopric of Scythia Minor (Dobroudja). Remarks on the Chronology of Epiphanius' Notitia, *Byzantiaka* 6 (1986), p. 123-148, repris dans Id., *Christianitas Daco-Romana*, cité *supra* n. 3, p. 124-156, ici p. 156.

le Danube et le Siret, soit, enfin, entre la Ialomita et le Buzau⁶. L'empereur Basile II reconstitua partiellement dans la région danubienne l'ordre laissé par Tzimiskès, en le modifiant par la création du *duché de Paradounavon (Paristrion)*, avec capitale à Dristra. Les frontières de ce duché étaient à l'ouest et au nord, le Danube, au sud les Balkans (Haemus), à l'est la mer Noire, tandis que la limite occidentale – difficile à préciser – se trouvait quelque part à l'est d'une ligne tracée entre les villes de Vidin et de Sardica⁷.

Le duché survécut aux XI-XII^e siècles, c'est-à-dire au temps des successeurs immédiats de Basile II, puis sous les empereurs des dynasties Doukas et Komnènos. On connaît un grand nombre des gouverneurs (*katépanes* et *doukes*) qui ont administré le duché, attestés tant par les sources littéraires que par les sceaux. La vie des habitants des thèmes mentionnés ou du duché se trouvait, évidemment, sous la protection de l'administration militaire, sans être pour autant exempte de souffrances. Les ennemis de l'Empire, tant

6. N. Bănescu, Le thème de Paristrion-Paradounavon (Paradounavis). Les origines, le nom, *Bulletin de la Section historique de l'Académie roumaine* 25 (1944), p. 139-150 ; Id., *Les duchés byzantins de Paristrion et de Bulgarie*, Bucarest 1946 ; N. Oikonomidès, Recherches sur l'histoire du Bas Danube aux X^e-XI^e siècles : la Mésopotamie de l'Occident, *Revue des études sud-est européenne* 3 (1965), p. 57-79, repris dans Id., *Documents et études sur les institutions de Byzance (VII^e-XV^e s.)*, Londres 1976 [Variorum Collected Studies, 47], étude XII ; Id. éd., *Les listes des préséances byzantines des IX^e et X^e siècles. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1972 [Le monde byzantin], p. 269, 354, 363 (Mésopotamie occidentale), et p. 259, 260, 261, 265, 355 (Iôannoupolis) ; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, III, Bucarest 1971, p. 74-76 ; P. Diaconu, Despre organizarea administrativ-militară a regiunii de la Dunărea de Jos în vremea lui Ioan Tzimiskes, *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie* 37 (1986), p. 167-177 ; Id., *Câmpia română și Bizanțul în secolul al X-lea (Note preliminare)*, *Istros* 5 (1987), p. 217-220.

7. N. Bănescu, Precizări istorice cu privire la ducatele bizantine Paristrion (Paradounavon) și Bulgaria, *Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice*, 3^e s. 26 (1943), p. 61-79 ; Id., *Les duchés*, cité supra n. 6, p. 9-117 ; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, III, cité supra n. 6, p. 88-89 ; E. Stănescu, Byzance et les pays roumains aux IX^e-XIV^e siècles, dans M. Berza et E. Stănescu éd., *Actes du XIV^e Congrès International des études byzantines*, Bucarest, 6-12 septembre 1971, Bucarest 1974, I, p. 399-404.

ceux à proximité (Bulgares, Serbes) que ceux plus lointains (Russes, Petchenègues, Coumans) perturbèrent souvent l'ordre militaire et administratif dans la région du Danube, entraînant des conséquences néfastes pour les populations locales. Malgré certaines interruptions survenues dans le cours normal et ininterrompu de la vie byzantine, on peut affirmer que jusqu'à la mort de l'empereur Manuel I^{er} Komnènos (1180), l'Empire a dominé la situation dans le Bas Danube, pouvant maintenir en fonction les thèmes et le duché⁸.

La crise majeure survint au temps de la dynastie des Angéloi, quand dans la zone danubienne prit naissance un État nouveau (1186-1187), celui des Vlaques et des Bulgares, conduits par les Assénides, qui arracha au duché de Paradounavon un grand morceau de son territoire, celui situé entre les Balkans et le Danube, à l'exception toutefois de la cité de Dristra⁹, capitale du duché. Les Vlaco-Bulgares établirent leur capitale dans la ville de Târnovo ; ultérieurement, ils parvinrent à étendre leur territoire jusqu'à la mer Noire, mettant la main, en 1190, sur les villes d'Anchialos et de Varna, puis vers le Sud au-delà des Balkans¹⁰.

Toutefois, les liens entre Byzance et Dobroudja ne furent pas tout à fait rompus. Le territoire du nord de Dristra jusqu'à l'embouchure du Danube maintint ses liens politiques, économiques et religieux même au temps des empereurs Angéloi. La découverte à Noviodunum (Isaccea) de deux sceaux au nom d'Isaac II Angélos

8. N. Bănescu, *Les duchés*, p. 54-117 ; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, III, p. 120-162, 322-335 ; N. Oikonomidès, L'évolution de l'organisation administrative de l'Empire byzantin au XI^e siècle (1025-1118), *TM* 6 (1976), p. 125-152, ici p. 148 et 152 ; N. Bănescu, *L'ancien État bulgare et les pays roumains*, Bucarest 1947.

9. P. Diaconu, Despre localizarea Vicinei, *Pontica* 3 (1970), p. 275-295, ici p. 293.

10. St. Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei*, III, Bucarest 1971, p. 339-361 ; R. Guiland, Byzance et les Balkans sous le règne d'Isaac II Ange, dans *Actes du XII^e Congrès international des études byzantines, Ochride, 10-16 septembre 1961*, Belgrade 1964, II, p. 125-137, ici p. 135 ; voir aussi le volume collectif sur l'insurrection et l'État des Assénides : E. Stănescu éd., *Răscoala și statul Asăneștilor*, Bucarest 1989, avec des contributions de St. Brezeanu, T. Teoteoi, O. Iliescu, E. Oberländer-Târnoveanu, N. S. Tanașoca.

(1185-1195) nous fait croire qu'il y avait là des dignitaires byzantins, auxquels l'empereur adressait des lettres¹¹. Ces dignitaires avaient la mission d'assurer certains points stratégiques sur le Danube, surtout à l'aide de la flotte. Nikètas Chôniatès, dans un discours adressé en 1190-1191 à l'empereur Isaac Angélos, déclarait : « L'Ister profond et tourbillonnant... vient d'être frappé après tant d'années par des rames byzantines »¹², ce qui nous permet de croire que le Danube était encore contrôlé par la flotte byzantine.

Les découvertes archéologiques concernant la période de la fin du XII^e siècle ne se réduisent pas aux deux sceaux au nom d'Isaac II ; elles sont beaucoup plus nombreuses et comptent des monnaies, des vases en céramique, des petites croix et d'autres objets encore, déterminant les archéologues à parler de « la continuité du duché de Paradounavon et des liens permanents que les régions du Bas Danube ont entretenus avec Byzance jusqu'à l'installation des Latins à Constantinople »¹³.

Que savons-nous de la vie de l'Église dans cette période des thèmes et du duché ? Sa situation fut bien plus précaire que celle qu'elle avait connue jusqu'à la fin du VI^e siècle. L'effondrement du *limes* danubien au début du VII^e siècle et l'invasion des peuplades slavo-avaro-bulgares, qui s'établissent dans la Péninsule Balkanique changent non seulement l'équilibre ethnique mais aussi celui politique, économique, social et religieux. La situation florissante de l'Église de la Dobroudja et de la région entre le Danube et la mer,

11 Gh. Ștefan, Monuments inédits de Noviodunum, *Dacia* 9-10 (1941-1944), p. 473-483, ici p. 482 ; N. Bănescu, *Les duchés*, p. 109-110 (photo et dessin) ; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, p. 322 et 323, fig. 110, 3 (photo).

12. Nikètas Chôniatès, *Discours*, I, éd. J.-L. van Dieten, *Nicetas Choniatae Orationes et epistulae*, Berlin 1972 [CFHB, 3], p. 4 ; *Fontes historiae Daco-Romanae*, III, Bucarest 1975, p. 350-351.

13. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, p. 322-335 ; Id., Sceaux des empereurs byzantins découverts en Roumanie, *Byzantina* 3 (1971), p. 149-172 ; Id., Sceaux byzantins inédits de Dobroudja, *Études byzantines et post-byzantines* 3 (1997), p. 95-96 ; Gh. Mănușu-Adameșteanu, Circulația monetară la Nufăru în sec. X-XIV, *Peuce* 10 (1991), p. 497-518.

parvenue à une organisation institutionnelle en métropoles avec des évêchés suffragants, se détériore sensiblement, parallèlement à la dégradation des villes et des villages, dont une grande partie tombe en ruines. La métropole de Tomis perd beaucoup de ses évêchés suffragants et, même si elle garde son rang, le nombre des sièges en dépendant est bien plus restreint. Il est possible qu'à une certaine période de crise, aux VII^e-VIII^e siècles, Tomis ait perdu tout suffragant et par conséquent soit revenu au rang d'archevêché autocéphale, tel qu'il l'avait été au V^e siècle, avant de parvenir au rang de métropole vers la fin du même siècle ou le début du suivant. C'est avec ce rang qu'elle figure dans certaines *Notitiae episcopatum*, datant de cette difficile période de la migration des peuples¹⁴.

Ce qui est intéressant, c'est que deux sceaux publiés plus récemment (1991) et datant des X-XI^e siècles conservent les noms de deux métropolitains : *Anicet* et *Basile*¹⁵. La métropole de Tomis fut-elle rétablie suite à l'intégration de la Dobroudja dans le thème de Dristra, créé par Jean Tzimiskès vers 972-973, lorsque furent rétablis d'autres évêchés encore, tels Noviodunum, Dinogetia, Troesmis, Axiopolis, etc. ? Certaines découvertes archéologiques de Dinogetia et d'ailleurs plaident en ce sens¹⁶. Quant au rétablissement de l'évêché d'Axiopolis (Cernavoda), il est attesté par des sources écrites pour le XI^e siècle¹⁷. On peut donc admettre qu'après la réforme administrative de

14. E. Popescu, Die kirchliche Organisation, cité *supra* n. 3 ; Id., The City of Tomis, cité *supra* n. 5.

15. J. Nesbitt et N. Oikonomides éd., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, I, Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea, Washington (D.C.) 1991, p. 180-181 ; I. Barnea, Noi date despre Mitropolia Tomisului, *Pontica* 24 (1991), p. 272-282.

16. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, III, p. 75-76 ; P. Diaconu, Sur l'organisation ecclésiastique dans la région du Bas Danube (deuxième tiers du X^e siècle-XI^e siècle), *Études byzantines et post-byzantines* 2 (1991), p. 73-89, ici p. 86-89 ; A. Madgearu, The Church Organisation of Lower Danube between 961 and 1020, *Études byzantines et post-byzantines* 4 (2001), p. 71-86.

17. E. Popescu, Notes on the History of Dobroudja in the 11th Century : The Bishopric of Axiopolis, *Byzantina* 15 (1989), p. 237-267, repris dans Id., *Christianitas Daco-Romana*, p. 421-438.

Tzimiskès, qui conféra un autre cours à l'existence dans tous ses aspects, plusieurs évêchés recommencèrent à fonctionner, toujours placés sous l'autorité du métropolite de Tomis. Tzimiskès s'est aussi impliqué dans des réformes religieuses sur le territoire bulgare, rétrogradant par exemple le siège de Dristra du rang de patriarcat à celui de simple métropole. Une autre métropole fut également créée, à Preslav, capitale de l'État bulgare, mais sous le nouveau nom de *Iōannoupolis*, d'après le propre nom de l'empereur¹⁸. Mais cet état de choses ne dura pas longtemps, car Basile II le Macédonien instaura un nouvel ordre ecclésiastique après la fin des guerres contre les Bulgares. Dristra déchoit alors du rang de métropole à celui de simple évêché dépendant d'Ochrid¹⁹. On ignore ce qu'il advint de Iōannoupolis-Preslav, mais Dristra revint ultérieurement au rang de métropole puisque dans la *Notitia episcopatum* de Nil Doxopatès (1143) elle figure avec ce titre et avec cinq évêchés suffragants, dont les noms ne sont pas indiqués, dépendant de Constantinople²⁰. Au XI^e siècle, elle fut dirigée par trois métropolitains dont nous connaissons les noms : *Léon Charsianitès*, *Léonce* et *Christophe*²¹.

On ne sait pas combien de temps dura cette organisation ecclésiastique à l'intérieur du thème de Dristra, puis du duché de Paradounavon, mais il est à supposer qu'il continua longtemps, avec des modifications plus ou moins importantes, en fonction de la sécurité qu'assurait l'autorité de l'administration impériale. C'est ainsi que l'on peut comprendre le sens d'une information que Nil Doxopatès nous donne en 1143, selon laquelle « toutes les villes

18. P. Diaconu, Sur l'organisation ecclésiastique, cité *supra* n. 16, p. 73-82.

19. A. Gabor, Organizarea administrativ-religioasă a Imperiului bizantin dată de Vasile II Macedoneanul și importanța ei pentru istoria poporului român, *Studii Teologice* 41 (1983), 5-6, p. 98-117.

20. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, éd. J. Darrouzès, Paris 1981 [Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I], p. 375 : τὸ Δορόστολον ἦτοι ἡ Δρίστρα ἔχουσα ἐπισκοπὰς ε΄.

21. P. Diaconu, Sur l'organisation ecclésiastique, p. 82-89.

paristriennes, c'est-à-dire celle du fleuve du Danube »²² se soumettent au siège de Constantinople. L'autorité du patriarche de la capitale de l'Empire s'exerçait donc en Dobroudja par l'intermédiaire des évêques des villes paristriennes, qui ne peuvent être autres que celles à longue tradition ecclésiastique.

Les « villes paristriennes » n'étaient pas les seules à se soumettre au patriarche constantinopolitain : c'était aussi le cas de celles qui se trouvaient le long de la côte, les « villes du Pont », que l'autorité impériale prit en 1166 comme base des opérations militaires que Léon Batatzès, sur ordre de l'empereur Manuel I^{er} Comnène, devait mettre en état de défense contre les Hongrois²³. La multitude de petites croix et d'autres objets décorés de symboles chrétiens, ainsi que les centres monastiques de Niculitel²⁴, Basarabi, Murfatlar²⁵ et Dumbraveni²⁶, connus grâce aux fouilles archéologiques, sont les preuves d'une vie chrétienne organisée dans des formes complexes.

La IV^e Croisade entraîne pour les régions danubiennes aussi un changement fondamental. L'autorité byzantine, très affaiblie au cours des dernières décennies du XII^e siècle, quitte alors les régions du Bas Danube. Chassée de la capitale, elle tente de se réorganiser en trois

22. PG, CXXXII, col. 1105 : Ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ παρίστρισι πόλεις αὐτῷ ὑπόκεινται, ἦτοι αἱ τοῦ Δανουβίου ποταμοῦ ; *Fontes historiae*, III, cité *supra* n. 12, p. 162-165.

23. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, p. 160-181.

24. Gh. Stefan et al., Santierul arheologic Garvăn (Dinogetia) (r. Măcin, reg. Galați), *Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie)* 5 (1954), p. 161-197, ici p. 185-187 ; 6 (1955), p. 737-743 ; I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, p. 238-242 ; P. Diaconu, Sur l'organisation ecclésiastique, p. 80 ; I. Barnea, *Arta creștină în România*, Bucarest 1981, I, p. 16 et 96-98.

25. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, p. 180-233 ; Id., *Arta creștină*, cité *supra* n. 24, p. 16-20 et 46-91.

26. C. Chiriac et T. Papasima, Un străvechi așezământ creștin dobrogean. Complexul monastic de la Dumbrăveni (jud. Constanța), dans *Priveghind și lucrând pentru mântuire. Volum editat cu prilejul aniversării a 10 ani de arhipăstorie a I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei (1 iulie 1990-1 iulie 2000)*, Iasi 2000, p. 222-234.

centres principaux : Nicée, en Asie Mineure, Arta, dans le Sud-Ouest de la Péninsule Balkanique, et Trébizonde, sur la côte Sud-Est de la mer Noire.

Le plus important de ces centres était Nicée, où s'installe aussi le patriarche œcuménique. Dans ces conditions, il ne peut plus être question que d'une aide militaire limitée à la flotte des bouches du Danube, de sorte que les liens se maintiennent surtout sur le plan ecclésiastique et économique.

Comme nous avons déjà dit, la Dobroudja n'était pas entrée dans la composition de l'État vlaco-bulgare conduit par les Assénides. Abandonnés par le pouvoir politique byzantin, ses habitants s'organisèrent en formations politiques autonomes, centrées sur les villes. De telles formations ou pays (*terrae*) existaient en fait depuis quelque temps déjà, et elles avaient été tolérées par les Byzantins tant qu'ils en eurent le contrôle. Un chef local vlaque, *Poudilos* (Badila), au Nord de la Dobroudja, est mentionné par Anne Komnène dans l'*Alexiade* pour avoir fourni des renseignements à l'empereur Alexis I^{er} Komnène au sujet de la pénétration des Coumans dans l'Empire, lors de leur traversée du Danube²⁷. Il n'était pas le seul, car dans la région centrale de la Dobroudja, les inscriptions font connaître les noms du *jupan Dimitrie* (943)²⁸ de *Georges*²⁹ et de *Siméon*³⁰ (X^e siècle). L'apparition des formations locales à la frontière Nord de l'Empire s'explique par l'affaiblissement de l'autorité centrale de l'Empire et le réveil du sentiment national. On a vu en ces formations une sorte de *romanies populaires*, à population majoritairement chrétienne et romanisée. Mais, parmi les Romans, il y avait aussi des barbares devenus sédentaires, qui pratiquaient l'agriculture³¹ et étaient devenus chrétiens ou en passe de le devenir. Certains chefs de

27. Anne Komnène, *Alexiade*, X, 2,6, éd. B. Leib, II, Paris 1943, p. 193 (= *Fontes historiae*, III, p. 115) : Νυκτός δὲ καταλαβόντος Πουδίλου τινὸς ἐκκρίτου τῶν Βλάχων καὶ τὴν τῶν Κομάνων διὰ Δανούβειος διαπεραίωσιν ἀπαγγέιλαντος...

28. I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, III, p. 68, 69, 112 et 146.

29. *Ibid.*, p. 114, 146, 212 et 216.

30. *Ibid.*, p. 114 et 212.

31. Anne Komnène, *Alexiade*, XIV, 1,2, éd. B. Leib, III, Paris 1945, p. 142.

ces formations politiques étaient issus des Coumans ou des Petchenègues, comme par exemple *Tatos* (Tatrys), *Sesthlav* et *Satzas*³². Le processus de constitution de ces « pays » fut long et laborieux, étant impulsé aussi par la révolte des Vlaques et Bulgares d'entre les Balkans et le Danube, qui mena à la création de l'État des Assénides³³.

Privées de la protection byzantine, ces formations politiques³⁴ entrèrent sous le patronage des Coumans et surtout des Mongolo-Tatars, qui, aux XIII^e-XIV^e siècles, dominaient l'espace carpatho-danubo-pontique et l'Asie jusqu'en Chine, et qui, après la victoire de Kalka (1222) sur les Coumans, avaient créé le plus grand empire que l'humanité ait connu³⁵. Ce patronage ne représentait nullement une aide philanthropique, mais était une domination politique, en vertu de laquelle les sujets payaient un tribut. Ces formes de dépendance ont été plus dures dans la première moitié du XIII^e siècle, mais, après que Byzance, restaurée en 1261 par Michel VIII, se fut alliée avec la Horde d'Or conduite par Nogai (la partie occidentale de ce vaste empire), la situation s'améliora. Michel VIII donna en mariage au khan tatar sa fille Euphrosyne et ainsi Nogai devint l'ami des Byzantins. Il intervint dans l'espace balkanique, pour reprendre aux Bulgares, en faveur des Byzantins, des cités de la côte dobroudjane de la mer Noire, ou bien pour installer sur le trône bulgare un tzar qui leur soit obéissant (1280). Malheureusement pour les Byzantins, Nogai mourut en 1299 ; les rapports byzantino-tatars ne semblent pas,

32. *Ibid.*

33. Pour le rôle des Assénides dans la formation et l'évolution de l'État vlaco-bulgare, voir E. Stănescu éd., *Răscoala și statul Asăneștilor*, cité *supra* n. 10.

34. A. Ghiață, Formations politiques au Bas Danube et à la Mer Noire (fin du XII^e XV^e siècles), *Revue des études sud-est européennes* 24 (1986), p. 35-50.

35. Pour le cadre politique de l'époque, voir G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina et Cetatea Albă. Contributions à l'histoire de la domination byzantine et tatar et du commerce génois sur le littoral roumain de la mer Noire*, Bucarest 1935, p. 23-35 ; Id., *Marea Neagră de la origini până la cucerirea otomană*, trad. M. Spinei, éd. V. Spinei, Bucarest 1988, II, p. 28-29, 45, 58, 101 et 204-240 ; S. Papacoste, *România în sec. al XIII-lea. Intre cruciată și Imperiul mongol*, Bucarest 1993.

toutefois, avoir connu après cette date des moments de grande tension. Le géographe arabe Aboulféda pouvait écrire dans sa *Géographie* achevée en 1321 que « Isacdji (Isaccea) est une ville du pays des Valaques de la dépendance de Constantinople »³⁶. Même si, en 1337, les Tatars occupent Vicina, leur présence et leur autorité dans le Bas Danube commence à diminuer à partir de 1343-1344, quand le voïvode de Transylvanie André Lakfi remporte une victoire sur eux. La consolidation des puissances chrétiennes – Pologne, Hongrie, Valachie et Moldavie – vers le milieu du XIV^e siècle limite les conséquences de l'invasion tatar de 1352 en Transylvanie et aboutit à une paix de compromis : les Tatars allaient se diriger dorénavant vers la zone continentale de l'Eurasie, parvenant à conquérir l'empire mongol de la Perse, à assurer leur suprématie sur les knezats russes qui devenaient moins dociles et à résoudre les disputes avec leurs voisins orientaux du Sud du Caucase et de l'Est de la mer Caspienne. Les régions danubiennes sont alors perdues pour les Mongols, les voïvodats roumains se détachant de leur influence et évoluent vers une politique qui leur soit propre³⁷.

Dans ce contexte politique, voyons ce qui se passe sur l'ancien territoire du duché de Paradounavon. Du point de vue économique et religieux, la Dobroudja poursuit ses relations traditionnelles avec le monde byzantin, mais cette fois-ci dans les conditions nouvelles de son éparpillement politique et de son affaiblissement. Jusqu'en 1261, les liens les plus intenses sont entretenus avec le centre de Nicée. Ainsi, la plupart des monnaies et autres objets découverts lors des fouilles archéologiques sont de cette provenance³⁸. Comme nous allons le voir, les rapports ecclésiastiques vont dans la même direction.

36. Albulféda, *Géographie*, trad. J. T. Reinaud, Paris 1848, I, p. 316.

37. G. I. Brătianu, *Marea Neagră*, cité *supra* n. 35, p. 207-214.

38. O. Iliescu, Le hyperpère byzantin au Bas Danube du XI^e au XV^e siècle, *Revue des études sud-est européennes* 7 (1969), p. 109-119 ; Id., *Moneda în România*, Bucarest 1970, p. 13. ; I. Barnea et St. Stefanescu, *Din istoria Dobrogei*, III, p. 328, 400 et 404 ; E. Stănescu, Byzance et les pays roumains, cité *supra* n. 7, p. 412 ; *Istoria României*, II, Bucarest 2001, p. 342-343.

Mais les Byzantins ne sont pas les seuls avec lesquels les habitants de l'ancien duché de Paradounavon entretenaient des échanges économiques. De tels échanges se développent avec l'État valaco-bulgare des Assénides, avec les pays roumains au nord du Danube, avec l'empire latin de Constantinople et avec les Tatars. Évidemment, dans ces relations économiques, le rôle principal revint aux villes paristriennes des bouches du Danube (Vicina, Isaccea, Kilia, Lykostomion), mais aussi à celles du littoral de la mer Noire. Tomis (Constanța) et Callatis (Pangalia, Mangalia) sont de nouveau mentionnées dans les portulans de l'époque, à partir du milieu du XIII^e siècle.

La restauration de l'Empire byzantin en 1261 par Michel VIII Palaiologos (1261-1282) ouvre de nouvelles perspectives aux liens multiples des régions danubiennes avec le monde byzantin. Byzance fait de nouveau sentir sa présence dans les cités de la Dobroudja, et le retour de l'exil fut une source de grande joie. Le rhéteur byzantin Manuel Holobôlos dit dans un discours tenu devant l'empereur Michel VIII : « les nombreuses îles paristriennes se sont réjouies du fait que tu sois leur empereur »³⁹ ; Gheorghe Brătianu y voit les villes des bouches du Danube, les cités portuaires situées dans des îles ou les bandes de terre formées par le Delta. L'une d'elles est l'*isola Vicina*, la capitale administrative de tout le groupe, *la cabeça des regnado*, selon l'expression d'un franciscain espagnol de la fin du XIV^e siècle⁴⁰. Une autre de ces cités devait être Isaccea, dont Aboulféda affirme

39. L. Previale, Un panegirico inedito per Michele VIII Paleologo, *BZ* 42 (1943-1949), p. 1-49 ; V. Laurent, La domination byzantine aux bouches du Danube sous Michel VIII Paléologue, *Revue historique du sud-est européen* 22 (1945), p. 188-198 ; G. I. Brătianu, Les Roumains aux bouches du Danube à l'époque des premiers Paléologues, *Revue historique du sud-est européen* 22 (1945), p. 199-203 ; *Fontes historiae*, III, p. 454-455 ; P. S. Năsturel, Ce temei se poate pune pe mărturia lui Holobolos asupra stăpânirii bizantine la Gurile Dunării, dans *Studia historica et theologica, Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Iasi 2003, p. 351-354.

40. G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina*, cité *supra* n. 35, p. 67 ; V. Laurent, La domination byzantine, cité *supra* n. 39, p. 195 ; S. Papacostea, De Vicina à Kilia. Byzantins et Génois aux Bouches du Danube au XIV^e siècle, *Revue des études sud-est européennes* 16 (1978), p. 65-79, ici p. 66.

qu'elle se trouve dans *le pays des Valaques*. La joie des îles paristriennes était due au retour à un mode de vie convenable, qu'elles avaient connu avant l'éloignement de l'autorité impériale constantinopolitaine. Et puis, l'expérience d'une existence soumise aux nouveaux maîtres, Coumans et Mongolo-Tatars, devenait être dure à supporter. C'est ainsi que l'on comprend ce que le même rhéteur ajoute : « elles (les îles) ont renoncé à la révolte envisagée, en se rendant compte qu'elles avaient été soumises et opprimées par des maîtres sans droits légitimes »⁴¹. Maintenant, l'empire apportait à ces habitants la sécurité de la vie et du travail profitable, dans n'importe quelle région de la Roumanie. Plusieurs actes notariés, rédigés en 1281, mentionnent que la marchandise sera vendue « à Vicina où bien là où Dieu guiderait mieux mes pas dans l'empire de Roumanie » (*apud Vicinam vel quo Deus michi melius administraverit per imperium Romaniae*)⁴².

La restauration de l'empire rendait l'espoir et la joie aux Roumains nord-danubiens qui avaient eu de multiples contacts avec le monde byzantin, c'est pour cela que le rhéteur Holobôlos ajoute : « la terre sans bornes des Daces est pleine de l'écho de tes victoires »⁴³.

On peut également considérer que la Dobroudja est redevenue territoire byzantin au temps de Michel VIII Palaiologos parce qu'en 1263 l'empereur réussit à transférer dans sa partie nord un important groupe d'environ 10 000 Turcs seldjoukides, réfugiés du sultanat d'Iconium. Le centre autour duquel ils s'installèrent fut Babadag, où un voyageur arabe, Ibn Batoutah, prétendait avoir vu vers 1334 le tombeau de Saru-Saltuk, un subalterne du sultan Isséddin, qui avait accompagné ce groupe. Avec le temps, le nombre des Turcs diminua, ceux-ci émigrant en Crimée ou ailleurs ; ceux qui restèrent se

41. *Fontes historiae*, III, p. 454-455.

42. G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina*, p. 51, et p. 164, documents n^{os} XXIV et XXV.

43. *Fontes historiae*, III, p. 454-455 ; voir *supra* n. 39.

convertirent au christianisme et devinrent orthodoxes : il sont connus de nos jours sous le nom de *Gagauzi*⁴⁴.

L'influence byzantine en Dobroudja put se maintenir après la mort de l'empereur Michel VIII car, vers 1300, les Alains qui voulaient traverser l'empire, ne purent le faire sans la permission de l'empereur Andronic II (1282-1328), fils et successeur de Michel, auprès duquel intervint à cet effet le métropolite Luc de Vicina⁴⁵.

Pour les régions danubiennes et le bassin de la mer Noire, l'empire mongol n'a pas signifié seulement domination, oppression et tribut, mais aussi création de conditions de paix, surtout après 1241, à l'abri desquelles les activités économiques, et notamment le commerce, ont pu se développer. En ce sens, les cités des bouches du Danube, Vicina, Kilia et Lykostomion ont eu le plus grand profit, de même que celles de Crimée et du bassin de la mer Noire.

L'apparition des Génois dans la mer Noire, suite au traité conclu avec Michel VIII le 13 mars 1261 à Nymphée, donna une nouvelle impulsion à l'activité commerciale des susdites cités, ainsi qu'à la production locale, agricole et apicole, que les autochtones pouvaient exporter par leur intermédiaire. On vendait du blé, du miel, de la cire, du poisson et d'autres produits, en échange de certaines marchandises de luxe : étoffes, tissus, objets d'or et d'argent. Sur le plan démographique, dans les trois villes on enregistra la formation de colonies d'Arméniens, de Tatars, de Grecs, de Juifs, la plus puissante étant celle des Italiens de Gênes, pour lesquels furent fondés des évêchés, des monastères et des églises⁴⁶.

En ce qui concerne l'Église orthodoxe, on constate qu'elle était le mieux représentée dans les cités du Nord de la Dobroudja,

44. G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina*, p. 35, 53, 80 et 95 ; A. Decei, *Problema colonizării turcilor selgiucizi în Dobrogea secolului al XIII-lea*, dans Id. *Relatii româno-orientale. Culegere de studii*, Bucarest 1978, p. 169-192.

45. G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina*, p. 42, 43, 44, 45 et 56 ; Georges Pachymérès, *Relations historiques*, II, IV, 16, dans *Fontes historiae*, III, p. 450-451.

46. G. I. Brătianu, *Marea Neagră*, II ; M. Balard éd., *Gênes et l'outre mer*, II, *Actes de Kilia du notaire Antonio di Ponzo, 1360*, Paris-La Haye-New York 1980 [Documents et recherches, 13], p. 17, 20-21 et *passim*.

notamment les cités portuaires. En fait, c'est cette zone que concerne la plupart des renseignements que nous possédons, et cela est explicable puisque c'est là que se développait la vie économique, stimulée par le commerce extérieur et protégée par la flotte byzantine du Danube. À la différence de la période antérieure, les informations concernant la vie ecclésiastique se multiplient. Vicina devient le plus important centre ecclésiastique, parvenant au rang de métropole ; l'on connaît les noms de cinq métropolitains : *Théodore*, participant au synode antiunioniste de Constantinople en 1285 ; *Luc*, qui intervint auprès de l'empereur Andronic II pour permettre à 16 000 Alains d'entrer dans l'Empire ; *Macaire*, élu en 1337-1338, alors que Vicina avait été occupée par les Tatars, et qui participa à certains synodes locaux de Constantinople ; *Cyrille*, qui signa le Tome synodal de 1347 condamnant les antipalamites Barlaam et Akyndine et le patriarche Jean Kalékas ; enfin, *Hyacinthe*, le dernier métropolitain, qui se transféra, avec l'approbation du patriarcat, à Curtea de Arges, capitale de la Valachie⁴⁷.

Le sort de ces métropolitains était lié à celui de la ville où ils siégeaient, bénéficiant de ses périodes de prospérité, mais en supportant également les moments de crise. Vers l'an 1300, les revenus de la métropole étaient estimés pour la somme considérable de 800 hyperpères, ce qui scandalisait le patriarche Athanase de Constantinople⁴⁸, mais, trente-sept ans plus tard, Vicina était occupée par les Tatars. Makarios, qui venait justement d'être élu métropolitain et attendait à Constantinople le moment de pouvoir rejoindre son diocèse, se rendit compte de la gravité de sa mission, « qu'il devra mener un combat pareil à celui des Apôtres » et se rappela les paroles du Sauveur : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups »

47. P. S. Năsturel, *Fastes épiscopaux de la métropole de Vicina*, *BNJ* 21 (1972), p. 33-42.

48. Athanase de Constantinople, *Correspondance*, éd. A.-M. Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials*, Washington (D.C.) 1975 [CFHB, 7], p. 56 ; *Fontes historiae Daco-Romanae*, IV, Bucarest 1982, p. 141.

(Math 10,16). Sa cité « était gouvernée par un groupe de païens et il pouvait craindre qu'une fois parti là-bas, il ne reviendrait jamais »⁴⁹. À Constantinople, il y avait d'autres hiérarques dans pareille situation, attendant de pouvoir se rendre dans leurs diocèses ou bien d'en recevoir d'autres, plus tranquilles. La présence de certains d'entre eux agaçaient le patriarche, car ils se mêlaient à des intrigues, et c'est pour cette raison qu'on demanda à Makarios de signer une déclaration l'obligeant « de ne pas insister et ne pas chercher une autre mission pastorale ni un autre évêché, mais de se tenir tranquille et en paix jusqu'à ce que s'ouvre la voie vers son église »⁵⁰.

Le métropolitain de Vicina était toutefois le plus important dignitaire byzantin aux bouches du Danube. Son prestige devait être grand, puisque les Alains, pressés par les Coumans et les Tatars et désireux de pénétrer dans l'empire, en appelèrent à lui à cet effet. C'était l'époque où, on l'a vu, les revenus de la métropole atteignaient la respectable somme de 800 hyperpères. On considère qu'il n'était pas l'unique dignitaire byzantin présent dans cette cité et qu'il y avait à côté de lui le gouverneur civil (*képhalè*), mais le prestige de métropolitain l'emportait de loin⁵¹.

On se demande à quoi contribuait ce prestige en dehors de la situation matérielle⁵², puisque, d'autre part, le métropolitain Luc était accusé par le patriarche Athanase de se mêler à toutes sortes d'intrigues lorsqu'il se trouvait dans la capitale et de faire des affaires avec les biens de la métropole, en les donnant à bail annuellement pour 800 hyperpères. Nous ne savons pas quels évêchés suffragants le diocèse incluait, ni quelle était son étendue, ni ce qu'il est advenu de Tomis, l'ancienne métropole, attestée encore aux X^e-XI^e siècles⁵³ et qui apparaît dans les portulans de l'époque, depuis le milieu du

49. V. Laurent, *Le métropolitain de Vicina Macaire et la prise de la ville par les Tartares*, *Revue historique du sud-est européen* 23 (1946), p. 225-232.

50. *Ibid.* ; *Fontes historiae*, IV, cité *supra* n. 48, p. 154-155.

51. G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina*, p. 67 ; voir *supra* n. 40.

52. Il est possible que les Alains, en majorité chrétiens (nestoriens), en aient appelé au métropolitain Luc également pour cette raison (*ibid.*, p. 42).

53. Voir plus haut n. 15.

XIII^e siècle⁵⁴. Toutefois, je suppose que sous la juridiction de la métropole de Vicina devaient nécessairement entrer les cités des bouches du Danube : Kilia, Lykostomion, Nufăru (Prislava-Bruscavita), auxquelles s'ajoutaient encore d'autres villes danubiennes, probablement Troesmis et Axiopolis. Parmi celles de la côte, on ne peut prendre en considération que Tomis (Constanța), rétrogradée au rang d'évêché, et Mangalia (Pangalia), l'ancienne Callatis. La métropole de Vicina n'a pas pu s'étendre plus au Sud de Mangalia, car aux XIII^e-XIV^e siècles, Dristra avait elle aussi le même rang et quelques-uns de ses métropolitains sont mentionnés par diverses sources⁵⁵. Toujours au sud de la Dobroudja, la métropole de Varna fonctionnait également, et son métropolitain Antoine signa lui aussi les actes du synode de 1347, à côté de Cyrille de Vicina⁵⁶.

54. S. Baraschi, Despre civilizația urbană din Dobrogea în sec. XI-XIV, *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie* 42 (1991), p. 133-152, ici p. 136-137, n. 13 : Constanța (Constanța, Constanza) est mentionnée au X^e siècle par Constantin Porphyrogénète, *De l'administration de l'Empire*, 9, 78-101, éd. G. Moravcsik et trad. R. J. H. Jenkins, *Constantine Porphyrogenitus De administrando imperio*, Washington 1967 [CFHB, I], p. 60-63, et par Georges Kédrénos, *Synopsis historique*, éd. E. Bekker, II, Bonn 1839, p. 401 (= *Fontes historiae*, III, p. 140-141). Ultérieurement, elle n'apparaît plus dans les sources écrites jusque vers le milieu du XIII^e siècle, quand elle est mentionnée par un portulan italien copié en 1296 : B. R. Motzo, *Il Compasso da navigare*, opera italiana della metà del secolo XIII, *Annali della Facoltà di Lettere et Filosofia della Università di Cagliari*, 8 (1947), p. 1-137 ; É. Todorova, More about Vicina and the West Black Sea Coast, *Études balkaniques* 14 (1978), 2, p. 124-137, ici p. 127. Toutes les cartes des siècles suivants enregistrent la ville portuaire. Les recherches archéologiques ont identifié sur le territoire de Constanța trois habitats des X-XI^e siècles, dont un s'est développé dans le périmètre de la cité, ainsi que des tombes datant de la même période ; d'autres matériaux, à l'exception de très rares monnaies des XIII-XIV^e siècles, ne sont pas connus pour le moment : Gh. Mănușu Adameșteanu, Tomis-Constantia-Constanța, *Pontica* 24 (1991), p. 299-327, ici p. 324-327.

55. Voir *supra* n. 16.

56. J. Meyendorff, Le tome synodal de 1347, *Zbornika radova Vizantoloskog instituta* 8 (1963), p. 209-227, repris dans Id., *Byzantine Hesychasm : Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies*, Londres 1974 [Variorum Collected Studies, 26], étude VII, ici p. 224.

Vers 1325-1327, dans un acte du patriarcat de Constantinople, une notice indique que le patriarcat possédait plusieurs *kastellia* situés autour de Varna : *Karnaba* (Kavarna), *Kranéa*, *Kellia* (Kilia) ou *Lykostomion*, *Gérania*, *Drystra* (Dristra), *Galiagra* (Kaliakra)⁵⁷. Cette notice est assez énigmatique : ce qui est incontestable c'est que toutes ces localités entraient dans l'aire juridictionnelle de Constantinople, mais leur association n'est justifiée ni géographiquement ni canoniquement. Kilia et Lykostomion sont très éloignées de Varna, de même que Dristra. Croire qu'à l'époque elles auraient toutes fait partie de la métropole de Varna, c'est contredire la réalité, puisque Dristra était alors métropole. Énigmatique est aussi l'absence dans cette liste de Vicina, alors une métropole prospère. Ainsi, la signification de cette liste ne peut être que la réaffirmation ce qu'avait soutenu en 1143 Nil Doxopatres, à savoir que cette zone entraît sous la juridiction du patriarcat de Constantinople⁵⁸.

Le premier témoignage incontestable portant sur la métropole de Vicina est offert par la participation du métropolitain Théodore au synode des Blachernes, en 1285⁵⁹. La question qui se pose est de savoir si Vicina avait reçu d'emblée ce rang ou bien si elle en avait eu auparavant un autre, inférieur, d'évêché ou d'archevêché autocéphale. À quelle époque se situe le premier hiérarque de Vicina ? Les réponses données jusqu'à présent ne sont pas satisfaisantes, mais ce que l'on peut affirmer avec assez de certitude c'est que les commencements de la vie épiscopale à Vicina se rattachent à deux événements : la IV^e Croisade, qui a entraîné l'exode de commerçants et d'hommes d'affaires vers les bouches du Danube, où la flotte

57. F. Miklosich et I. Müller éd., *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana*, I, *Acta patriarchatus Constantinopolitani, MCCCXV-MCCCCII*, LII, II, p. 95 ; *Fontes historiae*, IV, p. 193 ; H. Hunger et O. Kresten éd., *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, I, *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331*, Vienne 1981 [CFHB, 19/1], p. 400, n° 64 (daté entre 1321 et 1327).

58. Voir *supra* n. 20.

59. V. Laurent, Les signataires du second Synode des Blachernes (été 1285), *Échos d'Orient* 26 (1927), p. 129-149.

byzantine était en mesure de les rassurer, et la pénétration des Génois après 1261 dans les villes portuaires et le commerce florissant, qui entraîna un accroissement du nombre d'habitants, autochtones et étrangers. Le patriarcat réfugié à Nicée ne pouvait pas négliger ces réalités, ni laisser sans assistance spirituelle les régions paristriennes, qui lui revenaient par tradition.

Le bien-être économique, l'amalgame ethnique où les catholiques italiens occupaient la première place, à une époque où les missions parmi les « schismatiques » étaient très actives, tout cela ne pouvait pas laisser indifférent le patriarche et l'empereur. C'est pour ces raisons qu'à mon avis, les débuts de la métropole de Vicina devraient être cherchés bien plus avant, au temps de l'exil de Nicée⁶⁰.

Les Italiens (les Génois) constituèrent de véritables quartiers là où ils s'établirent. Par le traité de Nymphée (13 mars 1261) entre Michel VIII et Gênes, il était convenu que les citoyens de la ville ligurie recevraient dans les villes de l'Empire une place pour l'achat et la vente des produits, une maison, une église, un bain, une boulangerie, un jardin, un espace pour le logement des marchands en transit, ainsi que des pouvoirs juridiques, civils et pénaux, etc.⁶¹ Les

60. G. I. Brătianu, *Recherches sur Vicina*, p. 35, 36, 38, 55, 93, 95, 96 et 116 ; V. Laurent, Les signataires du second synode, cité *supra* n. 59 ; Id., [compte-rendu de G. Brătianu, *Recherches sur Vicina*], *Échos d'Orient* 35, 1936, p. 113-117 ; Id., La domination byzantine ; P. S. Năsturel, Fastes épiscopaux, cité *supra* n. 47. Dans E. Popescu, Addenda à l'histoire ecclésiastique de Vicina (à paraître), je reprends cette question épineuse et propose des solutions nouvelles.

61. Le 13 mars 1261 fut signé le traité de Nymphée qui permettait aux Génois le libre commerce sur les marchés byzantins et leur donnait en même temps d'importants privilèges économiques et religieux : F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, III, éd. revue par P. Wirth, München² 1977, p. 73-75, n° 1890. Le 18 juin 1265, Michel VIII Palaiologos accorda également des privilèges aux Vénitiens. Il mentionne que leurs églises seront indépendantes de Constantinople et pourront célébrer l'office divin, le baptême et l'ordination des prêtres selon leurs propres traditions : *ibid.*, p. 93-95, n° 1934. Ce traité fut renouvelé en 1277 et prévoyait l'accès des Vénitiens à la mer Noire : G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, I, Vérone² 1981 [Studi religiosi, 3], p. 544. Dans un document du 4 octobre 1352, le tsar bulgare Jean Alexandre accorda lui aussi des droits illimités aux marchands vénitiens pour qu'ils commercent dans tout

documents notariaux et d'autres sources nous font connaître tous ces droits et même davantage : les établissements ecclésiastiques dépassaient les besoins spirituels de la communauté génoise et il est évident que l'on aspirait à étendre la foi catholique parmi les païens, mais aussi parmi les « schismatiques »⁶². À Vicina, les franciscains avaient en 1287 un monastère, attesté aussi ultérieurement, en 1314-1330⁶³. Ils avaient d'autres monastères encore à Mauro Castro

son royaume, en invoquant Dieu, la Sainte Croix et sainte Parascève de Târnovo à l'appui de ses promesses ; il ajoute : « ancora possa comprar e far fare chiese e loza (loggia) dove li piace dentro della terra, senza alcun li contradica a questo commandamento. E chi volesse contradire sia traditore del mio imperio » (I. Dujčev, *Rapporti fra Venezia e la Bulgaria nel medioevo*, dans A. Pertusi éd., *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, I, Florence 1973 [Civiltà veneziana. Studi, 27], 1, p. 237-259, ici p. 254-255 ; cf. N. Iorga, *Studii istorice asupra Chilieii si Cetății Albe*, Bucarest 1899, p. 50). Des privilèges semblables sont accordés en 1387 par Ivanko, successeur de Dobrotici, dans son despotat ; *ibid.*, p. 54 ; cf. aussi W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, trad. F. Reynaud, I, Leipzig² 1985, p. 532, et M. Nystazopoulou Pélékidis, Venise et la mer Noire du XI^e au XV^e siècle, dans A. Pertusi éd., *Venezia e il Levante*, cité *supra*, I, 2, p. 541-582.

62. J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècles)*, Rome 1977 [Collection de l'École française de Rome, 33] ; J.-H. Dalmis, La mission du IV^e au XIII^e siècle, dans G. Mathon, G. H. Baudry et P. Guillui éd., *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, IX, Paris 1982, col. 305-308 ; A. M. Henry, La mission au XIII^e siècle, *ibid.*, col. 309-311 ; B. Spuler, Les chrétiens orientaux et leurs relations avec les Vénitiens et les Italiens en général pendant la domination latine dans le Levant, dans A. Pertusi éd., *Venezia e il Levante*, cité *supra* n. 61, I, 2, p. 679-686.

63. C. Andreescu, Așezări franciscane pe Dunăre și Marea Neagră în sec. XIII-XIV, *Cercetări Istorie (Revista de istorie românească)* 8-9 (1932-1933), p. 151-163, ici p. 152, reproduit une lettre du 10 avril 1287 du Frère Ladislau custos de Gazaria, adressée au ministre général de l'ordre, Matteo d'Aquasparta (1287-1289), où sont mentionnées quatre villes, dont Vicina, où depuis 1286 il y avait des monastères franciscains. Ces monastères continuent d'exister pendant la période 1314-1330, comme il résulte d'une liste du vicariat de Tartarie aquilonaire (*ibid.*, p. 154) ; R.-J. Loenertz, Les missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la société des Frères Pérégrinants pour le Christ, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 2 (1932), p. 1-83, ici p. 73 : *fratres minores habent monasteria immobilia... in Vicina iuxta Danubium* ; G. Fedalto, *La Chiesa latina*, I, cité *supra* n. 61, p. 531 et tableau

(Cetatea Alba)⁶⁴ et Kilia⁶⁵. Les monastères étaient notamment des centres de mission catholique et les franciscains avaient une longue expérience dans ce domaine. L'Église orthodoxe avait à Kilia l'église de Saint-Jean et le monastère de Saint-Athanase, qui détenait un navire pour le commerce ou pour transporter le blé des habitants jusqu'aux marchands⁶⁶. À Lykostomion (Periprava-Vâlcov), aucune église orthodoxe n'est attestée, tandis que sont mentionnées deux églises catholiques : Saint-François et Saint-Dominique⁶⁷. Le plus important, à mon avis, c'est que dans les trois villes portuaires, Vicina, Lykostomion et Moncastro, furent établis à partir d'un certain moment des évêques catholiques⁶⁸. Il est donc évident que les

p. 568 (l'attestation date de 1318). Vers 1318, ils avaient des *loca* (résidences provisoires).

64. R.-J. Loenertz, Les missions dominicaines, cité *supra* n. 63, p. 73, monastère in Mauro Castro ; C. Andreescu, Așezări franciscane, cité *supra* n. 63, p. 155, 160-161 ; G. Fedalto, *La Chiesa latina*, p. 531, 548 et 568, l'atteste en 1318, puis en 1334 (C. Andreescu, *loc. cit.*, p. 155) monastère et *locum* au XIV^e siècle ; J. Richard, *La papauté*, cité *supra* n. 62, p. 95, et évêché (*ibid.*, p. 236-237) à partir du XIV^e siècle.

65. C. Andreescu, Așezări franciscane, p. 162 voit un possible monastère à Chilia (Licostomo) en 1334, en s'appuyant sur Frère Bartholomaeus Pisanus, *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, I, Quaracchi 1906 [Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque varia Documenta ad historiam fratrum Minorum spectantia, 4], p. 557,

66. G. Pistarino éd., *Notai genovesi in Oltremare, atti rogati a Chilia da Antonio di Ponzo (1360-1361)*, Gênes 1971 [Collana storica di fonti e studi, 12], p. 127-128, n° 72 (7 mai 1361) : le document mentionne la nef de saint Athanase, dont le patron est Iossafa Caloiane du monastère Saint-Athanase (*de monasterio sancte Thenae*) ; p. 141-143, n° 80 (8 mai 1361), atteste la même personne sous le nom de *Giossafa Thovassilico Caloiatos, monachus sancti Tanasis, dominus et patronus* ; p. 50-52, n° 31 (5 avril 1361) parle de l'*Ecclesia quaedam Sancti Ioannis Graecharum*, derrière laquelle se trouvent des entrepôts de blé.

67. G. Balbi et S. Raiteri éd., *Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Caffa e a Licostomo (sec. XIV)*, Gênes 1973 [Collana storica di fonti e studi, 14], p. 213-216, n° 12 (12 novembre 1383, Licostomo) : *ecclesia sancti Francisci de Licostomo... ecclesia sancti Dominici de Licostomo*.

68. J. Richard, *La papauté*, p. 237, remarque : « Or, nous constatons que la plupart des lieux où existaient des couvents (Trébizonde, [...] Moncastro, Vicina) ont été dotés d'un évêché dès le XIV^e siècle. Par contre, il apparaît des évêques dont le

ministres de l'Église catholique des villes danubiennes ne s'occupaient pas seulement des âmes des Italiens catholiques, leurs ouailles, mais pêchaient d'autres âmes encore parmi les « schismatiques » et les païens. Les fruits de leur mission parmi les orthodoxes ont dû être minimes tant qu'il y eut là-bas des évêques et des prêtres envoyés par la capitale de l'Empire.

Emilian Popescu
Université de Bucarest

titre ne paraît pas correspondre à une ville dotée d'un établissement de religieux (Pagropoli, *Licostomo*, peut-être Varna) ». Des évêques à Vicina : un franciscain Louis, *episcopus Vicinensis de ordine Minorum*, est présent au sacre de l'évêque André de Cracovie, en 1371 (C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, I, Münster 1913, p. 189), « ce qui ne saurait surprendre quand on connaît les rapports de la Pologne avec les pays de la Mer Noire » (J. Richard, *La papauté*, p. 236) ; Licostomion : *Thomas Waleys, episcopus Licostomiensis* est présent en Angleterre en 1362 (C. Eubel, *Hierarchia*, cité *supra*, I, p. 290 ; J. Richard, *La papauté*, p. 236).

L'IMPOSSIBLE UNION ENTRE LES ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT

Pierre Racine

Le tableau de Benozzo Gozzoli, qui dans la chapelle du palais Médicis à Florence représente sous les formes de l'Adoration des Mages le cortège inaugural du concile florentin de 1439, avec les personnages centraux de l'événement, dont l'empereur byzantin, est assurément bien connu, célébrant l'un des faits marquants tant de l'histoire latine que byzantine du XV^e siècle¹. Après maints palabres s'étaient continuées des discussions ouvertes quelques mois plus tôt à Ferrare entre les représentants de l'Église byzantine, l'empereur et le patriarche de Constantinople, et la papauté, qui profitait de l'occasion pour venir à bout des théories conciliaristes qui s'étaient manifestées au concile de Bâle, réuni au lendemain de la résolution du Grand Schisme au concile de Constance². Le pape profitait de la demande de

1. G. M. Boccabianca, *Benozzo Gozzoli*, Milan 1957. Dans le tableau réalisé en 1459 pour la décoration du palais Médicis figure à travers un panorama féérique censé représenter la campagne toscane et les jardins du Paradis un brillant cortège de personnages vêtus de brocarts, de tissus brodés et de pierreries, d'où se détachent les portraits de l'empereur Jean VIII Palaiologos, du jeune Laurent de Médicis et du peintre lui-même.

2. Les théories conciliaristes, nées au sein de l'Université de Paris, s'étaient particulièrement exprimées au concile de Constance. Elles prônaient la supériorité du concile quant à l'organisation du gouvernement de l'Église et l'établissement de la doctrine. Leur expression était liée au désordre survenu alors dans l'Église lors du Grand Schisme, et découlait lors du concile de Constance de la situation liée à la

secours présentée par l'empereur byzantin, enserré par les Turcs dans sa capitale, venant quémander assistance à l'Occident latin, pour tenter de desserrer l'étau³.

La question de l'union des Églises, telle qu'elle était alors posée depuis 1054 était autant liée à un aspect de rivalité autour de la suprématie entre la papauté et le patriarcat de Constantinople qu'à un problème théologique, né à l'époque carolingienne autour de la procession du Saint-Esprit au sein de la Trinité divine⁴. Des aspects secondaires ont pu se greffer sur ces deux éléments fondamentaux, à savoir si la communion devait se faire avec du pain azyme ou du pain levé ou si la croyance au Purgatoire des Occidentaux devait s'imposer

déposition de divers personnages qui prétendaient au titre pontifical. Sur le concile de Bâle, voir C. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. augmentée H. Leclercq, VII, Paris 1916, 2, p. 663-949 (cité désormais C. J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire*).

3. Sur l'avance turque, voir J. P. Roux, *Histoire des Turcs. Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Paris 1984, ainsi que la contribution du même auteur à *l'Histoire de l'Empire ottoman*, Paris 1989 et S. Runciman, *The Fall of Constantinople*, Cambridge 1965.

4. Le problème théologique de la procession du Saint-Esprit au sein de la Trinité divine résulte de l'interprétation donnée par les clercs occidentaux à l'époque carolingienne. Le concile de Constantinople en 381 avait admis que le Saint-Esprit procédait uniquement du Père. Influencés par la liturgie wisigothique, les clercs occidentaux au temps de Charlemagne, malgré les hésitations du pape Léon III, en étaient venus à définir le Saint-Esprit comme procédant du Père et du Fils, donnant naissance dans l'expression du Credo à la mention *Filioque*, ce qui avait entraîné de violentes discussions entre théologiens occidentaux et orientaux, mais une telle définition était appelée à durer jusqu'à nos jours. Voir à ce sujet P. Classen, Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz, dans W. Braunsfels éd., *Karl der Grosse, I, Persönlichkeit und Geschichte*, Düsseldorf 1965, p. 537-608. La question du *Filioque*, en sommeil à partir du concile de Cividale de 796, se ranime en 806. Dans un but d'apaisement, le pape Léon, tout en étant d'accord sur la double procession, d'ailleurs proclamée lors d'un concile tenu à Aix-la-Chapelle en 809, refusa de l'ajouter au Credo chanté à la messe : R. Folz, *Le couronnement impérial de Charlemagne, 25 décembre 800*, Paris 1964 (Trente journées qui ont fait la France, 3), p. 197-201.

aux Orientaux⁵. À ces aspects de la communion se rattachait celui de la consécration au cours de l'office liturgique qui soulevait des questions liturgiques et théologiques, puisque les Grecs faisaient suivre d'une épiclese le récit de l'institution eucharistique⁶. Église d'Orient et Église d'Occident se tournaient en quelque sorte le dos depuis le XI^e siècle, sans qu'une solution véritable ait été tentée ou recherchée, même si la papauté était désireuse d'un rapprochement entre elles⁷. C'est sous la menace turque que l'empereur se résolvait à répondre aux avances du pape, autant qu'il acceptait lui-même de venir négocier directement l'union de l'Église d'Orient contre la mise à sa disposition de moyens matériels et humains pour sauvegarder sa capitale. Les conditions dans lesquelles s'engageaient ainsi les discussions à Ferrare, puis à Florence, sont essentielles pour comprendre leur déroulement, les résultats auxquels parviennent les négociateurs et leur réception en Orient.

Entre la papauté et l'empire byzantin, les relations quant à la résolution du schisme de 1054 remontent au lendemain du concile de Constance⁸. La fin du Schisme d'Occident semblait au nouveau pape issu du concile, Martin V, un signe prémonitoire quant à la réunion de

5. Le problème de l'emploi du pain azyme ou du pain levé pour la communion ne pouvait causer grande difficulté. Il n'en allait pas de même pour la croyance au Purgatoire, qui se référait aux fins dernières : alors que les Grecs ne concevaient qu'une purification spirituelle, par les prières et les aumônes offertes en faveur des âmes, les Latins, eux, pensaient au passage des âmes par un feu purificateur pour un certain temps. La croyance au Purgatoire s'était imposée en Occident à partir du XII^e siècle : J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981. L'illustration la plus remarquable de cette croyance est donnée par Dante dans *La divine Comédie*.

6. Voir au sujet de l'épiclese la contribution de S. Sanlaville, *Épiclese*, *Dictionnaire de théologie catholique*, V, 1, Paris 1939, col. 194-289.

7. Un premier essai de rapprochement après la rupture de 1054 a été effectué au deuxième concile de Lyon en 1274 : cf. H. Wolters et H. Holstein, *Lyon I et Lyon II*, Paris 1966 [Histoire des conciles œcuméniques, 7].

8. Le concile de Constance, où s'était manifestée la proclamation des théories conciliaires, avait mis fin au schisme par l'élection d'un seul pape reconnu dans toute l'Église latine, Martin V, le 11 novembre 1417.

l'Église d'Orient⁹. La convention signée entre l'empereur et le pape en 1430 fixait les conditions pour la tenue d'un concile : un synode devait se tenir dans une ville à choisir par les Byzantins sur la côte italienne adriatique, rassemblant le patriarche de Constantinople et les autres patriarches orientaux, les représentants des royaumes et terres relevant du patriarcat de Constantinople et ceux de l'Église latine. Le pape s'engageait à financer le voyage et le séjour en Italie de 700 personnes, tandis que deux galées et 300 arbalétriers devaient gagner la Méditerranée orientale pour la sauvegarde de Constantinople¹⁰. De 1430 à 1437, la question du lieu du concile demeura sans réponse et les Byzantins ne manquèrent pas de se vexer de la manière dont les Pères du concile de Bâle les traitaient¹¹. C'est finalement le 7 mai 1437 qu'une minorité de participants au concile décida sa translation de Bâle à Ferrare ou Udine¹². Ce concile devait s'ouvrir à Ferrare le 2 juin 1438, avant son nouveau transfert à Florence, les Médicis ayant accepté d'avancer les sommes nécessaires au déplacement de la délégation orientale¹³.

9. Aussitôt après son élection, dès 1418, Martin V accorde son autorisation à la demande de l'empereur byzantin Manuel II de pouvoir marier ses fils à des princesses catholiques. Il invite l'empereur et le patriarche à préparer l'union et envoie un légat à Constantinople pour préparer le concile de réunion.

10. Voir les conditions de la convention dans E. Delaruelle, E. R. Labande et P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, Paris 1964, p. 540 [Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, 14].

11. Les Pères de l'Église, réunis à Bâle, considéraient les chrétiens d'Orient comme des schismatiques sans aucune retenue : cf. J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1965 [Histoire des conciles œcuméniques, 9], p. 154-164, et C. J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire*, cité *supra* n. 2, p. 871-887.

12. *Ibid.*, p. 939.

13. La bulle *Doctoris gentium* en date du 18 septembre 1437 annonçait l'intention du pape de transférer le concile de Bâle à Ferrare et un sauf-conduit devait être délivré à tous les clercs qui désireraient s'y rendre : *ibid.*, p. 051. Le 16 janvier 1439, le pape quitte Ferrare avec sa suite pour Florence, après lecture en grec et en latin de la bulle de translation du concile à la cathédrale de Florence, les banquiers florentins ayant accepté d'avancer une grosse somme pour couvrir les frais du transfert et de prendre en charge les arriérés du séjour des Byzantins à Ferrare : *ibid.*, p. 986-987.

L'empereur byzantin s'était décidé à préparer soigneusement le concile. Des nominations d'évêques, dévoués à sa politique, montraient son souci de se ménager l'opinion orientale, tel Bessarion pour la métropole de Nicée ou Isidore pour celle de Kiev¹⁴. De leur côté les patriarches étaient invités à désigner des délégués, s'ils venaient à ne pas se déplacer en Italie. Afin de déterminer la ligne de conduite à tenir face aux théologiens occidentaux, avant de partir pour Ferrare, l'empereur avait réuni un petit synode, où était alors prise la décision de discuter les problèmes de fond, quelles que puissent être les divergences entre les théologiens des deux Églises, ce qui sous-entendait qu'elles ne sauraient être insurmontables¹⁵. La composition de la délégation byzantine comprenait en fait, outre l'empereur et le patriarche, tous deux désireux de trouver une formule d'union, des gens certes soumis à l'empereur, mais tièdes quant à l'union, le métropolitain d'Héraclée Antoine au nom du patriarche d'Alexandrie avec le protosyncelle Grégoire, Isidore de Kiev pour le patriarche d'Antioche, Denys de Sardes et Dosithée de Monembasia pour celui de Jérusalem, sans compter dix-sept métropolitains, évêques, chanoines et higoumènes¹⁶. Un seul était résolument opposé dès le départ à l'union, Marc Eugénikos d'Éphèse, qui représentait le patriarche d'Antioche¹⁷.

Les discussions ne manquèrent pas d'être tendues, car les positions des théologiens étaient loin d'être proches, surtout sur le problème de la procession du Saint-Esprit, et les *Acta*, rédigés en latin,

14. Sur Bessarion, voir L. Möhler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, trois volumes, Paderborn 1923-1942, et sur Isidore de Kiev, J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Oxford 1964, p. 63-78.

15. E. Delaruelle, E. R. Labande et P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme*, cité *supra* n. 10, p. 543.

16. Sur les membres grecs du concile, voir le tableau coloré que donne H. Vast, *Le cardinal Bessarion (1403-1472). Étude sur la chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XV^e siècle*, Paris 1878, p. 61-62.

17. J. Gill, *Personalities of the Council*, cité *supra* n. 14, p. 55-64. Les œuvres de Marc d'Éphèse ont été publiées par L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence*, II, *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, Paris 1923 [Patrologia orientalis, 17, 2], p. 309-524.

les *Praktika*, en grec, en donnent une bonne reproduction¹⁸. L'autre texte, sur lequel nous aurons à revenir, les *Mémoires* de Sylvestre Syropoulos, en donne une tout autre image¹⁹. Alors que les *Praktika* apportent l'impression que le concile fut surtout une affaire de théologiens, tout en oubliant qu'une bonne partie des chrétiens orientaux vivait désormais en des terres étrangères, soumises aux Turcs, Syropoulos s'attache, lui, aux faits divers et laisse supposer qu'en fait les Occidentaux ont en quelque sorte acheté l'union²⁰. Le problème argent est constamment présent dans son récit, au point de l'obséder. Il est vrai que même les *Praktika* n'ont pas manqué de faire allusion aux difficultés financières devant lesquelles se sont trouvés les Grecs tout au long de leur séjour, la papauté n'ayant pas toujours rempli ses obligations, faute d'avoir été approvisionnée par les banquiers italiens dont elle était plus ou moins prisonnière²¹. Si la

18. Sur la source des *Acta*, voir J. Gill, The Sources of the « Acta » of the Council of Florence, *Orientalia Christiana Periodica* 14 (1948), p. 43-79 ; le même auteur a édité les *Praktika* : *Actes grecs*, éd. J. Gill, *Quae supersunt Actorum graecorum Concilii Florentini*, Rome 1953 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 5]. Les *Acta*, dont les historiens ont longtemps cru qu'ils étaient l'œuvre d'un seul auteur, sont en fait une compilation de trois éléments : une introduction ; la « Description » de Plousiadénos qui raconte la suite des événements du concile, empruntée d'ailleurs au récit de Dorothee de Mytilène ; un protocole officiel rédigé par des notaires grecs qui ont enregistré ou résumé les discours tenus en séance publique.

19. Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, éd. V. Laurent, *Les « Mémoires » du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 9]. Voir également sur Syropoulos : J. Gill, The « Acta » and the Memoirs of Syropoulos as History, *Orientalia Christiana Periodica* 14 (1948), p. 305-355, dont V. Laurent donne un long compte rendu critique dans la *RÉB* 12 (1954), p. 198-209.

20. Sylvestre Syropoulos donne l'ambiance qui a régné durant le concile, mais sous forme malveillante, surtout à l'égard de ceux qui ont accepté du côté byzantin le décret final d'union.

21. Le pape Eugène IV est aux prises avec de gros problèmes financiers, le concile avec l'entretien des Grecs lui coûtant très cher, alors que l'invasion et le ravage des États de l'Église par le condottiere Piccinino, au service du duc de Milan, le prive de maintes ressources qu'il tirait de ses États. Lors de la translation

lecture des *Praktika* donne le sentiment d'une discussion de bonne compagnie entre spécialistes de théologie, il faut aussi reconnaître que leur rédacteur notait avec précision les dates et personnes intervenant. Il s'est ainsi efforcé de rapporter aussi exactement que possible les textes des participants. Il ne saurait en aller de même pour Syropoulos, dont le texte a été composé bien après le concile²². Par ailleurs, il laisse entendre que l'union était vouée dès le début à l'échec, alors que lui-même l'avait approuvée au temps de sa participation au concile²³.

S'il est courant de répartir la délégation orientale autour de trois positions (les politiques avec le patriarche, les unionistes avec Bessarion et Isidore de Kiev, les conservateurs avec Marc Eugénikos), des théologiens avaient été chargés en son sein de la discussion des grandes questions séparant les deux Églises. En tant que président de séance, le cardinal Albergati allait être rapidement éclipsé du côté latin par le cardinal Julien Cesarini, canoniste, humaniste, qui avait appris le grec et s'était mis à l'hébreu, bon connaisseur des Pères de l'Église²⁴. Sur l'adjonction au Symbole de Nicée, dénoncée par les Byzantins, la doctrine du Purgatoire ou la suprématie de la papauté, il était fort bien préparé et se révélait un homme sage et prudent, à la recherche de formules de conciliation. L'autre cardinal, son ami Traversari, était non moins féru de livres grecs et latins, après avoir suivi à Florence les leçons de Chrysolôras²⁵. Sa connaissance approfondie du grec le désignait pour servir d'interprète et le pape le chargea de la question du pain azyme. Parmi les évêques latins se

du concile de Ferrare à Florence, le pape était redevable à ses hôtes grecs de cinq mois d'arriérés : J. Gill, *Constance*, cité *supra* n. 11, p. 230-231. Il a dû consentir que les négociations ne durent pas plus de quatre mois à Florence.

22. Sur la composition et la rédaction du texte, voir l'introduction de V. Laurent à son édition de Sylvestre Syropoulos, *Mémoires*, cité *supra* n. 19.

23. Sur la participation de Syropoulos au concile, voir *ibid.*, p. 10-11.

24. Voir le portrait que donne du personnage R. Mols, Cesarini, Julien, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XII, Paris 1953, col. 219-249.

25. E. Delaruelle, E. R. Labande et P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme*, p. 550-551.

détache le nom de Fantino Valleresso, archevêque de Crète, auteur d'un *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione florentina*, composé, il est vrai, en 1442, mais où il compte les conciles œcuméniques à la manière grecque, n'en retenant que huit, celui de Florence étant le neuvième, témoignage d'un effort de sympathie à l'égard du monde byzantin²⁶. L'archevêque André de Rhodes, grec converti et dominicain, s'exprima souvent avec fougue et abondance, et les Byzantins lui reprochèrent de passer à côté de la question fondamentale de la procession du Saint-Esprit²⁷. Le théologien Jean de Raguse ou de Montenero avait su profiter de son ambassade à Constantinople pour s'informer des discussions du palamisme²⁸ et un autre théologien, Jean de Torquemada, qui possédait une large information patristique, montrait une bonne opinion de la liturgie orientale, tout en la considérant inférieure à celle occidentale²⁹.

Les positions étaient donc bien établies entre l'empereur résolument décidé à trouver un terrain d'entente avec la papauté, soutenu par le patriarche comme par une large partie de sa délégation, et la papauté, aidée par la majeure partie des cardinaux, évêques et théologiens, le plus souvent animés d'un certain esprit de supériorité

26. Sur l'auteur, voir l'introduction à Fantino Valleresso, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, éd. B. Schultze, Rome 1944 [Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 2, 2], p. XIII-XIX.

27. M. H. Laurent, L'activité d'André Chrysobergès, O.P., sous le pontificat de Martin V, *Études orientales* 34 (1935), p. 414-438, et la contribution de R. H. Coulon, André de Rhodes, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, II, Paris 1914, col. 1696-1700.

28. G. Meersseman, *Giovanni de Montenero*, Parme 1938. Sur le palamisme, voir la contribution de M. Jugie, Palamas, Grégoire, *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 2, Paris 1932, col. 1735-1776. Initiation sommaire au palamisme avec J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959 (Maîtres spirituels). Sur la controverse palamiste, voir la contribution du même M. Jugie, Palamite (controverse), *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 2, Paris 1932, col. 1777-1818.

29. A. Michel, Torquemada, *Dictionnaire de théologie catholique*, XVI, 1, Paris 1943, col. 1235-1239. G. Meersseman, Les Dominicains présents au concile de Ferrare-Florence jusqu'au décret d'union pour les Grecs (6 juillet 1439), *Archivum Fratrum Praedicatorum* 9 (1939), p. 62-75.

segno di disprezzo per chi lo aveva inviato: καὶ ταῦτα μὲν τόνδε τὸν τρόπον συνέβη τοῖς παρ' Ἰταλίαν πεμφθεῖσι πρέσβεσιν²⁵.

La perdita dell'impero latino, e con esso il naufragio del sogno unitario, rende quindi la Santa Sede fortemente ostile a Bisanzio, e un esempio di tale aperta inimicizia può cogliersi in una decisione assunta dal papa: quella di concedere, a coloro che combattono contro l'imperatore Michele VIII Paleologo, le identiche indulgenze di cui fruisce chi combatte contro i Mussulmani. Roma considera dunque i cristiani ortodossi alla stessa stregua degli infedeli. Michele VIII comunque non demorde e continua ad usare nei confronti di Roma la tradizionale proposta di discutere in merito all'unione delle Chiese; essa sarà peraltro reiterata anche ai successivi pontefici ogni volta che la questione politica si complica²⁶.

25. Giorgio Pachymeres, *Relazioni storiche*, II 36, a c. di Failler et Laurent, cit. *supra* n. 16, I/1, p. 227.

26. Sin dal 1262, Michele VIII scrive, senza sottacere a papa Urbano IV i misfatti compiuti dai Latini a danno dei Greci, di essere disponibile a discutere e ad accettare l'unione delle Chiese e quindi a riconoscere la supremazia papale. Auspica tuttavia che per discutere la trattativa come delegati papali siano inviati a Costantinopoli uomini semplici e amanti della pace: cfr. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, III, *Regesten von 1204-1282*, Monaco di Bavaria 1977, p. 82-83, n. 1911; D. M. Nicol, The Greeks and the Union of the Churches: The Preliminaries to the Second Council of Lyons, in *Medieval Studies presented to Aubrey Wynn, S.J.*, a c. di J. A. Watt, J. B. Morrall e F. X. Martin, Dublino 1961, p. 454-480, ristampato in Id., *Byzantium: its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, Londra 1972 [Variorum Collected Studies, 12], saggio V, qui p. 455. Preoccupato, poi, delle conquiste di Carlo d'Angiò, che arriva fino in Grecia, egli scrive anche al successore di Urbano IV: propone a Clemente IV di organizzare un Concilio, preferibilmente in una città bizantina, per discutere sull'unione delle Chiese: N. Festa, Lettera inedita dell'imperatore Michele VIII Paleologo al Pontefice Clemente IV, *Bessarione* 6 (1889-1890), p. 42-57 e 529-532; Dölger, *Regesten*, a c. di Wirth, III, cit. *supra*, p. 96-97, n. 1939a. Con la morte di Clemente il seggio pontificio ha una *vacatio* triennale, cui segue l'elezione di S. Luigi IX: questi, pur essendo fratello di Carlo d'Angiò, non ne appoggia la politica antibizantina ed incoraggia invece il dialogo. Ed infatti, nonostante consideri i Greci degli scismatici, ritiene che la loro salvezza possa avvenire non con la guerra bensì con la pace. Confortato da tale atteggiamento del

Ai difficili rapporti con la Curia romana si aggiungono difficoltà di ordine economico. La situazione interna dell'impero richiede misure urgenti e adeguate: Michele VIII deve infatti porre riparo ai guasti e agli sfaceli lasciati dai Latini, i quali, rapinando tutto quanto era possibile (sono arrivati perfino a trasformare in monete il piombo dei tetti delle chiese), hanno seminato ovunque distruzione. I Greci trovano, dunque, nella città solo desolazione e rovine. Molti quartieri sono stati distrutti dagli incendi, i palazzi imperiali, saccheggiati e devastati, non sono più abitabili. Ma, mentre il danno inferto alla capitale è riparabile, quello subito dall'impero si rivelerà irreversibile, in quanto al difficile e complesso panorama politico esterno si aggiungono forti contrasti interni: i territori, che si erano salvati dalla conquista latina, entrano fra loro in lotta e i despotti rifiutano di riconoscere come imperatore sia Michele VIII sia i suoi successori²⁷.

In campo economico, il sovrano bizantino, in attesa di restaurare le esauste finanze dello stato, tramite l'avvio di un processo di risanamento economico, ha bisogno di reperire i fondi necessari per dare inizio a tale ripresa. Solo che per procurarsi questo capitale deve chiedere dei prestiti agli occidentali, e le potenze che possono far fronte alle sue richieste sono le repubbliche marinare, le quali sono disponibili a concederli, ma a determinate condizioni. Essendo in espansione e in concorrenza fra loro, vanno alla ricerca di concessioni e di privilegi sempre più favorevoli ai loro commerci: impongono quindi all'imperatore condizioni, che, come per il passato, nel lungo periodo si riveleranno disastrose per l'economia bizantina²⁸. Né i

papa, Michele, per promuovere la discussione, invia a Parigi, nell'estate del 1269 (*ibid.*, p. 106., n. 1968), una prima ambasceria e, nel 1270, una seconda (*ibid.*, p. 108, n. 1974).

27. Cfr. D. M. Nicol, *The Fourth Crusade and the Greek and Latin Empire*, *The Cambridge Medieval History*, IV, *The Byzantine Empire*, 1, *Byzantium and its Neighbours*, a c. di J. M. Hussey, Cambridge 1966, ristampato in *Id.*, *Byzantium: its Ecclesiastical History*, cit. *supra* n. 26, saggio III, p. 328.

28. A dimostrazione dei danni economici, valga per tutti la concessione, fatta ai Veneziani nel 1082, da Alessio I Comneno. Questi, tramite un *chrysoboullon* (F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, II, *Regesten von 1025-1204*, a c. di P. Wirth, Monaco di Bavaria² 1995, p. 93-95, n. 1081)

danni si sono potuti arginare in seguito: qualunque reazione di riscatto, o di intolleranza, non sorretta da un solido contesto generale che le dia forza e ne garantisca il risultato, non solo non cambia la situazione, ma la deteriora ulteriormente. A ben poco, o a nulla, è servita infatti la presa di posizione di Manuele Comneno quando, nel 1171²⁹, preoccupato delle conquiste di Carlo d'Angiò, ordina che nello stesso giorno (12 marzo)³⁰ si proceda, in tutto l'impero, alla confisca dei beni e all'arresto dei Veneziani che si trovano in territorio bizantino, sulla base della giustificazione che essi

« disseminatisi ovunque nei domini dei Romani ... prosperarono confusi in mezzo a loro. Ma, acquistata una grande ricchezza, cominciarono a comportarsi in modo arrogante e spudorato, tanto che non solo trattavano con ostilità i Romani, ma erano indifferenti anche alle minacce e agli ordini dell'imperatore. Allora l'imperatore mutò la sua inclinazione nei loro confronti... Quando le loro offese gli sembrarono eccessive, per ogni provincia romana presero a circolare lettere che istigavano all'arresto dei Veneziani e indicavano il giorno in cui questo sarebbe dovuto avvenire e si sarebbero dovuti confiscare i loro beni »³¹.

La storia conferma che tali provvedimenti, assunti in relazione, o in risposta, a precisi eventi politici, non hanno conseguito risultati positivi sul piano pratico e che, semmai, hanno contribuito a dare una ulteriore, pericolosa, accelerazione ai reciproci sentimenti di ostilità e di diffidenza, rendendo ancor più complessi e difficili i rapporti fra la

ottengono proprietà nella capitale e franchigie doganali in alcuni porti dell'impero. Tale concessione si rivelò un errore politico in quanto indebolì l'economia bizantina già provata dalle guerre. Sui rapporti fra Bisanzio e Venezia si veda D. M. Nicol, *Venezia e Bisanzio*, Milano 1990 (trad. it. di *Id.*, *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge 1988).

29. F. Chalandon, *Les Comnènes. Jean Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180)*, II, Paris 1912, p. 592.

30. « Il giorno stabilito i Veneziani furono tutti arrestati e una parte delle loro sostanze, raccolte per ogni dove, la ebbe il tesoro imperiale, ma della maggior parte si appropriarono le autorità locali »: Niceta Coniata, *Narrazione cronologica*, 5, 3, cit. *supra* n. 13, p. 392-393.

31. *Ibid.*, VI, 5, 1, p. 390-391.

pars Orientis e la *pars Occidentis*. I Veneziani infatti « si accordarono con il re di Sicilia, perché la loro vendetta potesse procedere spedita e avessero chi poteva soccorrerli, nel caso di un assalto contro di loro »³². Il risultato fu che il sovrano dovette riconoscere i precedenti accordi e rinnovare i diritti che li eguagliavano ai cittadini romei: per di più si era offerto di restituire quanto era stato loro confiscato, e se ciò non avvenne fu per la mentalità mercantile e pratica dei Veneziani: questi lasciarono perdere la restituzione dei patrimoni privati e si accontentarono di un indennizzo, pagato a rate, di quindici centenari d'oro³³.

5. La situazione generale si complica per Michele VIII, quando sale al soglio pontificio papa Gregorio X: questi³⁴, che sceglie una linea politica analoga a quella dei suoi predecessori, è determinato a por fine alle vaghe promesse con cui il sovrano bizantino ha per anni tenuto a bada la Curia romana.

La questione è per l'imperatore grave e delicata in quanto, mentre sulle transazioni di tipo commerciale si trova a fronteggiare un dissenso circoscritto, sia perché gli effetti non sono di immediata ricezione sia perché, in ultima analisi, colpiscono direttamente solo una parte dei ceti produttivi, la questione religiosa è invece radicata in tutti i sudditi dell'impero ortodosso e l'unione delle Chiese, sotto l'egida di Roma, è stata da sempre costantemente e chiaramente osteggiata da parte del clero ortodosso più conservatore ed intransigente, oltre che dai monaci e dal popolo.

A fronte di questi ostacoli, egli deve ottenere il consenso del clero greco. Con l'aiuto dei dotti del suo *entourage* egli redige un *tomos*, in cui giunge alla conclusione che le posizioni latine sono

32. *Ibid.*, VI, 5, 6, p. 394-395.

33. *Ibid.*, p. 396-397.

34. ...εἶναι γὰρ καὶ ἄνδρα τῆς εἰρήνης τὸν πάπαν καὶ ἐπιθυμίας τῆς κρείττονος: Giorgio Pachymeres, *Relazioni storiche*, V 11, a c. di Failler et Laurent, I/1, p. 475.

ἀκατατίτα, e, sperando che la risposta sia in linea con le sue conclusioni, lo invia al patriarca Arsenio. Ma così non è: ed infatti dopo una serie di riunioni, di cui ci lascia un lungo resoconto Pachymeres³⁵, il patriarca risponde con un *tomos*³⁶ che non è in linea con quanto auspicato da Michele³⁷. Sulle reazioni dell'imperatore un peso non indifferente assume il minaccioso *ultimatum* del papa, il quale non lascia alcun margine di scelta. Gregorio fissa fondamentalmente in tre punti i termini dell'accordo: la presenza nei dittici dei nomi dei papi; l'accettazione del *Filioque*; il riconoscimento del Primato della Chiesa di Roma. In cambio garantisce al sovrano bizantino che, se accetterà la sottomissione religiosa alla Chiesa di Roma, l'impero non subirà atti di ostilità da parte dei monarchi cattolici. Precisa tuttavia che, nel caso contrario, non terrà più a bada Carlo d'Angiò³⁸, il quale, per combattere Bisanzio, non solo ha cercato l'appoggio dei Veneziani, ma ha allestito una coalizione antibizantina composta da Latini, Greci, Slavi, Albanesi. Per essere ancora più persuasivo, aggiunge un ulteriore deterrente: vale a dire che, essendo scaduto il trattato commerciale fra Bizantini e Veneziani, avrebbe ammonito questi ultimi a non a rinnovarlo se prima non si fosse trovato un accordo sull'unione delle Chiese.

Dinanzi a cotali minacce e ad una coalizione nemica così pericolosa, Michele, le cui campagne militari nell'ultimo periodo non si sono rivelate troppo felici, è costretto a muoversi nella direzione indicata dal papa: e quindi accetta, seppur *obtorto collo*, le condizioni di Gregorio, consapevole dell'opposizione forte e decisa del clero

35. *Ibid.*, V, 12-22, p. 478-511.

36. Cfr. V. Laurent e J. Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris 1976, p. 134-301.

37. Pachymeres, V 18, a c. di Failler et Laurent, I/2, p. 495-498.

38. Secondo la testimonianza di Giorgio Pachymeres (V 26, a c. di Failler et Laurent, I/2, p. 523), questi cercava in tutti i modi di ottenere dal papa l'autorizzazione ad attaccare Bisanzio: ma, in vista di questo accordo, il papa non gli dava conto ed era, scrive lo storico, come se il d'Angiò parlasse ad un sordo.

greco³⁹. Il 6 luglio 1274, nel Concilio di Lione, l'accordo viene siglato dalle parti⁴⁰.

Non v'è dubbio che sul piano della politica estera i vantaggi politici sono teoricamente notevoli, in quanto si evita che l'impero subisca una possibile sconfitta bellica. Ma ai vantaggi esterni fa riscontro una profonda crisi interna: la popolazione bizantina e il clero non vogliono infatti saperne dell'unione e si oppongono con veemenza all'imperatore. Per far rispettare l'accordo e porre fine al risentimento popolare contro l'unione, Michele deve ricorrere a persecuzioni crudeli e deve inoltre fronteggiare complicazioni anche al di là dei confini dell'impero, in quanto la politica unionista ha gravi ripercussioni nelle regioni greche⁴¹. Ed infatti, Giovanni di Tessaglia, che, appoggiato dalle potenze occidentali, per anni aveva combattuto l'impero bizantino, pensa di approfittare dell'occasione e, presentandosi come il difensore dell'ortodossia e del nazionalismo greco, arriva a convocare un concilio (1278) per far condannare Michele come eretico: anche in questa circostanza sul problema religioso si innestano ambizioni ed interessi politici.

39. Cfr. *supra*, n. 4. Giovanni Bekkos, dapprima contrario, alla fine si convince che la differenza del *Filioque* è, più che altro, una questione terminologica e non dogmatica (Giorgio Pachymeres, *Relazioni storiche*, v 16, a c. di Failler et Laurent, I/2, p. 491), tesi che aveva, peraltro, sostenuto, al tempo di Alessio Comneno, anche Teofilatto di Achrida, *Opera*, cit. *supra* n. 11, p. 247-285; cfr. pure M. D. Spadaro, Sugli « errori » dei Latini di Teofilatto: obiettività o scelta politica?, in *Medioevo romano e orientale, testi e prospettive storiche. Atti del Colloquio Internazionale, Verona 4-6 aprile 1990*, Soveria Mannelli 1992, p. 231-244.

40. Contro la politica unionista si schiera pure Eulogia, sorella dell'imperatore e madre di Maria, zarina di Bulgaria. La donna si reca presso la figlia e per opera delle due donne la corte bulgara diventa un focolaio di intrighi antiimperiali. L'odio contro l'imperatore unionista dilagò anche nel pacifico Epiro, dove Niceforo si solleva contro il Paleologo e, occupato il porto di Burinto, lo consegna, poco dopo (1279), a Carlo d'Angiò.

41. D. M. Nicol, *The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274*, in J. A. Watt, J. B. Morrall e F. X. Martin (a c. di), *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn, S.J.*, Dublino 1961, ristampato in Id., *Byzantium: its Ecclesiastical History*, saggio VI, p. 113-146.

Né le cose vanno meglio a Roma: dopo Gregorio X e Niccolò III, il 12 febbraio del 1281 viene elevato al soglio pontificio il francese Martino IV, il quale si allontana dalla politica dei suoi predecessori⁴². Con la sua intronizzazione la curia romana si pone al servizio del monarca francese rinunciando al ruolo che fino ad ora aveva ricoperto. Ossequiente alla politica antibizantina di Carlo d'Angiò, con lui e con Filippo, figlio di Baldovino II, egli conclude ad Orvieto (11 luglio 1281) un trattato secondo il quale si doveva scacciare dall'impero romano l'usurpatore Paleologo. Inoltre Martino condanna come scismatico Michele VIII (che, ironia della sorte, deve sostenere una difficile lotta interna proprio a causa del trattato sull'unione delle Chiese), lo dichiara deposto e interdice a tutti i principi cristiani ogni relazione con lui.

La politica unionista, siglata dal trattato di Lione, è dunque fallita⁴³ e il sacrificio di Michele VIII sembrerebbe aver portato solo tensioni e lutti fra il suo popolo, senza che come contropartita si sia potuta scongiurare una terribile guerra contro Bisanzio. La situazione per l'impero bizantino sarebbe stata disperata e drammatica se, alla vigilia della campagna militare, per la quale il d'Angiò aveva per l'appunto creato una coalizione europea contro i Greci, non fossero scoppiati i Vespri siciliani (31 marzo 1282), cui Michele non era estraneo. Agenti dei bizantini e degli aragonesi, sfruttando, con buona profusione di denaro, lo scontento che serpeggia fra la popolazione sia a causa dell'allestimento continuo di guerre sia per gli arbitrii dei funzionari, provocano una rivolta che si estende rapidamente per tutta

42. Cfr. V. Grumel, *Les ambassades pontificales à Byzance après le II^e Concile de Lyon (1274-1280)*, *Échos d'Orient* 23 (1924), p. 437-447. H. Evert-Kappesowa, *Une page de l'histoire des relations byzantino-latines. Le clergé latin et l'Union de Lyon (1274-1282)*, *Byzantinoslavica* 13 (1952), p. 68-92, qui p. 83 e 89; D. Geanakoplos, *Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274)*, *Harvard Theological Review* 46 (1953), p. 79-89, qui p. 81-82.

43. La posizione di Roma venne subito accolta dalle potenze occidentali che si unirono nella lotta contro Bisanzio: i Veneziani misero a disposizione la flotta, mentre Giovanni di Tessaglia, il re di Serbia, lo zar di Russia Giorgio I Terter, scesero direttamente in campo come alleati di Carlo d'Angiò.

l'isola. Questo avvenimento determina la catastrofe del sovrano francese e dei suoi alleati. Ed infatti, con la caduta degli Angioini in Sicilia, naufraga il progetto espansionistico di Carlo d'Angiò, e cade anche la politica papale antibizantina: ogni proposito di conflitto contro l'impero d'oriente viene per il momento archiviato.

I rapporti fra impero greco e papato subiscono quindi, a seconda degli uomini e degli eventi che dominano il quadro storico, notevoli oscillazioni. Le varie trattative, che le due parti intessono, risentono pertanto delle situazioni politiche contingenti, e, in quasi tutte le circostanze, l'unione delle due chiese rappresenta un punto nodale e una sorta di merce di scambio al servizio di interessi disparati.

6. Le reazioni antibizantine, che con la capitolazione della capitale dell'impero greco raggiungono picchi allarmanti, sono in sostanza gli esiti dell'odio che ha avvelenato per secoli i rapporti fra i due popoli. Ad alimentare sentimenti, in cui si intessono reciproche arroganze, incomprensioni, sospetti⁴⁴, ha certamente contribuito una serie di giochi di potere che, per fini propri, ha amplificato tali sentimenti, con l'intento, più o meno scoperto, di condizionare l'immaginario collettivo. Non a caso si tratta di divergenze che non hanno come oggetto dei grandi temi (pretesa superiorità culturale dell'oriente greco, questioni dogmatiche e dottrinali etc.), i quali possono coinvolgere solo una ristretta fetta della popolazione, vale a dire le *élites* di censo e cultura: esse, al contrario, si incentrano su aspetti che toccano la pratica religiosa e i riti quotidiani che, essendo diffusi e radicati in tutti gli strati sociali, hanno grande presa sulle masse sia greche sia latine.

Questa ostilità dell'occidente, che si estrinseca in varie circostanze e in vari modi, raggiunge il punto più alto quando, nel maggio del 1453, esso assiste inerte all'assedio turco di

44. Giorgio Pachymeres, I 6, a c. di Failler et Laurent, I/1, p. 35, definisce gli occidentali gente inaffidabile.

Costantinopoli, che dopo aver opposto una resistenza strenua, eroica e disperata⁴⁵, viene espugnata dagli infedeli⁴⁶. La capitolazione pone termine ad una secolare agonia⁴⁷ e, ancora una volta, la conquista non risparmia alla città dolori ed umiliazioni: il vincitore turco ne fa un tale scempio della città, muovere a compassione lo stesso sultano che ne ammirò stupito la splendida posizione, e tuttavia

« vide anche l'enorme distruzione che era stata fatta, le case abbandonate, l'annientamento totale e la rovina di Costantinopoli. E allora lo invase un grande dolore e rammarico per le distruzioni ed i saccheggi, gli vennero le lacrime agli occhi e piangendo commosso esclamò: "quale città abbiamo

45. Le forze schierate dai Turchi non solo erano numericamente superiori a quelle dei Bizantini, ma rispetto a questi ultimi essi avevano una notevole superiorità tecnica. Con l'aiuto degli occidentali avevano infatti creato una potente artiglieria contro cui nulla potevano le bocche di fuoco, formate da piccoli cannoni, dei Greci. I cannoni turchi furono pertanto decisivi per la conquista della città. L'incalzare dell'assedio e dello scontro si coglie in alcuni passi di Critobulo di Imbro, *Storie*, a c. di D. R. Reinsch, *Critobuli Imbriotae historiae*, Berlino-New York 1983 [CFHB 22] I, 58, 2, p. 69: ἦν οὖν παρ' ἀμφοτέρων κραυγὴ πολλή καὶ βοή συμμιγῆς βλασφημούντων, ὑβρίζοντων, ἀπειλούντων, ὠθούντων, ὠθουμένων, βαλλόντων, βαλλομένων, κτεινόντων, κτεινομένων πάντα δεινὰ ποιοούντων μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς... Durante l'assedio muore, combattendo valorosamente, Costantino XI (θνήσκει δὲ καὶ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος αὐτός ἥπερ ἔφην, μαχόμενος, σώφρων μὲν καὶ μέτριος ἐν τῷ καθ' ἑαυτὸν βίῳ γενόμενος... ἐπειδὴ γὰρ εἶδε τοὺς πολεμίους βιαζομένους τε αὐτὸν καὶ διὰ τοῦ κατερριμμένου τείχους εἰσχεομένους ἐπὶ τὴν πόλιν λαμπρῶς, εἰπεῖν λέγεται μέγα βοήσας ὑστάτην ταύτην φωνήν: « ἡ Πόλις ἀλίσκεται κάμοι ζῆν ἔτι περίεστιν; » (*ibid.*, I, 72, 1-2, p. 81-82).

46. *Ibid.*, I, 72, 3, p. 82: Τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν μεγάλην πόλιν τὴν Κωνσταντίνου ἐπὶ μέγα δόξης ἀρθεῖσαν καὶ δυναστείας καὶ πλούτου ἐν γε τοῖς κατ' αὐτὴν καιροῖς καὶ πάσας τὰς πρὸ αὐτῆς ἀποκρύψασαν πολλῶ τι καὶ ἀπείρῳ τῷ μέσῳ ἐπὶ τε δόξῃ καὶ πλούτῳ καὶ ἀρχῇ καὶ δυνάμει καὶ μεγέθει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι θαυμαζομένας οὕτως ἐτελεύτησεν.

47. In realtà la conquista turca non è che la tragica conclusione di un declino annunciato. Le strutture dell'impero non reggono di fronte al nuovo contesto internazionale: tamponano alcune falle che si riaprono in continuazione: l'espugnazione latina del 1204 e quella turca sono la fine ineluttabile di un percorso storico che ormai ha esaurito ogni linfa vitale.

consegnato alla distruzione e alla desolazione!". Tanto soffriva nell'animo... »⁴⁸.

Le atrocità, che seguirono alla capitolazione, non sono infatti dissimili da quelle subite dalla città nel 1204. Ma a proposito di esse va fatto qualche *distinguo* perché si chiarisca la 'qualità' dei rapporti esistenti fra Latini e Greci.

Le nefandezze commesse dagli infedeli turchi a danno della città e degli abitanti rientrano, tutto sommato, in una logica di guerra⁴⁹ distruttiva e predatoria, e in ogni caso sono perpetrate da seguaci dell'Islam e da una gente ritenuta barbara. Gli atti di violenza e gli scempi di cui si sono resi responsabili i confratelli latini, e dei quali ci lascia una toccante e incisiva descrizione anche lo storico Niceta Coniata, hanno un significato ben diverso. Sono azioni di grave e sacrilega violazione, perché rivolte contro oggetti e luoghi sacri proprio da chi professa la medesima religione, ed hanno anche un peso maggiore perché commessi da chi ha la pretesa di difendere i luoghi santi della cristianità dall'occupazione islamica. I crociati latini, che, anche dinanzi a situazioni che richiedevano *pietas*, non hanno avuto alcun senso di carità cristiana, non sono da considerare migliori, ma semmai più riprovevoli, dei Turchi.

Le tragiche giornate della conquista latina, tramandate alla memoria dei posteri, sono, dato l'accanimento dei vincitori, l'esplosione di sentimenti di odio e sospetto a lungo repressi. Di essi ci dà una testimonianza paradigmatica il racconto di Niceta Coniata:

48. Critobulo di Imbro, *Storie*, a c. di A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, II, *L'eco nel mondo*, Milano 1976, p. 228-251, qui p. 249.

49. Anche i Greci, allorché nella notte del 24 luglio entrarono di sorpresa a Costantinopoli inflissero umiliazioni alla popolazione latina, ma, secondo il racconto di Pachymeres (II 27, a c. di Failler et Laurent, I/1, p. 203), non effettuarono stragi anche se, come scrive lo storico, si assiste ad uno spettacolo mai visto né sentito prima: donne rispettabili e giovinette rivestite da una semplice tunica, discinte o vestite alla meglio, corrono a piedi nudi, sotto lo sguardo della folla, per cercare riparo presso i loro famigliari. Gli Italiani, commenta l'autore, pagano così quello che avevano fatto ai Greci.

« Tutta la popolazione muoveva verso di loro (*i.e.* i Latini), portando le croci e le sante immagini di Cristo, come è d'uso nelle feste religiose e nelle processioni. A quella vista essi non mutarono il loro abituale stato d'animo; non atteggiarono le labbra a un pur lieve sorriso: tale inattesa visione non valse a rasserenare i volti irati, ad addolcire gli sguardi biechi e minacciosi, a placare l'eccitazione. Ebbero invece il coraggio di assalire i fedeli e di depredarli senza pietà non solo di quanto possedevano, a cominciare dai carri, sibbene anche degli oggetti sacri. Tutti impugnavano le spade e con le armi sguainate trattenevano a stento i loro cavalli eccitati dagli squilli di tromba.

Quali delle tante nefandezze commesse in quell'occasione da quegli scellerati dovrò raccontare per prima? Quale dopo? Quale ultima? Ahime! che infamia, abbattere le venerate immagini e profanare le reliquie di coloro che morirono per amore di Cristo... »⁵⁰.

In questo quadro icastico e desolante, le violenze, le devastazioni, gli incendi, le predazioni non possono considerarsi di *routine*, quale triste corollario di rovina e di morte di ogni azione bellica e di ogni espugnazione di città: esse sembrano condensare l'odio atavico fra mondo greco e mondo latino, in quanto il comportamento dei vincitori si traduce in un implicito disconoscimento della comune radice cristiana. Essi riservano infatti ai vinti un trattamento a cui possono essere adusi barbari incivili, predoni del deserto, infedeli: soldati cristiani, che non riescono a fermare la loro furia brutale ed insensata neppure di fronte ai simboli della comune religione, sembrano dare sfogo ad un odio irrefrenabile ed inveterato a lungo represso. La dignità dei supplici, che si fanno scudo delle sante reliquie, non solo non è rispettata, ma addirittura essi vilipendono ed oltraggiano uomini e sante immagini.

I sentimenti visceralmente ostili degli occidentali si colgono pienamente anche nello scritto in cui l'ecclesiastico Costantino Stilbes stigmatizza gli errori dei Latini: ad essi egli aggiunge il racconto accorato e pieno di sdegno della conquista latina di Costantinopoli.

50. Trad. di M. Minniti Colonna in U. E. V. Maltese (a c. di), *Bisanzio nella sua Letteratura*, Milano 1984, p. 666.

Egli si domanda come può chiamarsi cristiana gente che viene da una contrada lontana (ἀπὸ χώρας μακρᾶς) e da una distanza infinita (καὶ ἄχανοὺς διαστήματος) per invadere, bruciare una terra straniera (τῇ ἄλλοτρίᾳ καὶ κατέκαυσαν καὶ κατέσφαξαν), massacrare, spogliare dei loro averi confratelli cristiani che in nulla li hanno danneggiati. E questo καίτοι καὶ αὐτοὶ τὸν χριστιανισμόν ἐπαγγέλλονται⁵¹.

Essi hanno bruciato i sacri templi; hanno introdotto nella chiesa della Santa Sofia dei muli, che hanno sporcato di sterco e di urina il santuario, per poter caricare le ricchezze ivi contenute; hanno introdotto nel tempio una donna di facili costumi che parodiava i gesti del vescovo e che si è messa a danzare. Con il materiale ricavato dai vasi sacri si sono fatti cinture, bracciali, speroni e gioielli per le cortigiane. Il corredo degli abiti sacerdotali è stato da costoro trasformato in vestiti per uomini e donne, in coperture di sella. Inoltre hanno bruciato e pestato le sacre immagini; saccheggiato le tombe degli imperatori, per non parlare degli stupri commessi sulle vergini e sulle monache, giovani di nobili origini, ridotte in schiavitù e vendute ai Saraceni. Ma καὶ τί τάρρητα ἀναμετρήσασθαί με δεῖ, τὸ τῆς τραγωδίας τῶν ῥηθέντων αὐτάρκως ἐχόντων ὅσον εἰς τὸ προτεθειμένον;⁵²

Non diversa è la sofferta descrizione di Niceta Coniata e di Nicola Mesarita, i quali confermano lo scempio della città, dei luoghi santi e degli abitanti: i Latini, pur di acquisire, alla stregua di predoni un ricco bottino, non si sono fermati di fronte a niente e a nessuno. Scrive Niceta Coniata:

« quando si dovettero portare via, come avviene in ogni rapina, i vasi e gli oggetti destinati al culto, composti di materiali rari cesellati con incomparabile raffinatezza e maestria, come pure l'argento... furono introdotti muli e asini già portati a basto fin nelle parti più interne della chiesa... Noi stessi vedemmo, albergare nel luogo santo "l'abominio della desolazione" mentre pronunciava parole impudenti, da meretrice e altre

51. Costantino Stilbes, *Sugli errori dei Latini*, cit. *supra* n. 1, p. 85.

52. *Ibid.*

espressioni pressappoco simili, che erano contrarie a quelle che i cristiani ritengono oneste e degne della fede professata ».

Né si può dire che queste siano versioni greche che esagerano ed enfatizzano i fatti: l'entità del bottino è confermata anche da chi milita nella fazione opposta: a proposito della spoliatura di Costantinopoli, uno dei latini annota che « Et bien tesmoigne Joffrois de Villehardouin, li mareschus de Champagnea son scient par verté, puis que li siecles fu estorez, ne fu tant gaainié en une ville »⁵³.

Un altro aspetto che colpisce Stilbes, come peraltro aveva colpito Anna Comnena⁵⁴, sono gli ecclesiastici in armi. Essi vanno in guerra e, nel corso dei combattimenti, si mettono in testa a tutti macchiando le loro mani di sangue: da discepoli del dolce Cristo essi diventano assassini:

οἱ ἀρχιερεῖς ἐν πολέμοις καὶ αὐτοὶ παρατάττονται καὶ προπολεμοῦσιν τῶν ἄλλων καὶ τὰς χεῖρας αἵμασι χραίνουσιν ἀναιροῦντες καὶ ἀναιρούμενοι καὶ ἀνθρωποκτόνοι γινόμενοι οἱ τοῦ προῦ Χριστοῦ μαθηταί, οἱ ταῖς χερσὶν ἐκείναις καὶ τὸ μυστικὸν ἱερατεύοντες σῶμα καὶ αἷμα⁵⁵.

È un vescovo quello che solleva la croce come un vessillo di guerra e va all'assalto di Costantinopoli, partecipando ai misfatti sacrileghi:

ἐπίσκοπος ἔνοπλος καὶ σταυρὸν ταῖν χεροῖν ὥς τινα σημαίαν ἀνέχων προίππευσεν αὐτῶν ἐν τῇ κατὰ τῆς Πόλεως μάχῃ καὶ τῇ ἀλώσει καὶ ταῖς ἀνοσιουργίαις τὸ τηνικάδε⁵⁶.

53. Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, a c. di E. Faral, II, Paris 1939 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 19), p. 52.

54. Anna Comnena, *Alessiade*, X,8,8, a c. di D. R. Reinsch e A. Kambylis, *Annae Comnenae Alexias*, Berlino-New York 2001 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 40], p. 306-307.

55. Costantino Stilbes, *Sugli errori dei Latini*, p. 70-71.

56. *Ibid.*, p. 84.

7. Costantino Stilbes, che certamente ha una ragione emotiva per amplificare gli errori dei Latini, si sofferma su aspetti che la corrente più moderata, riallacciandosi a Fozio e Pietro di Antiochia, aveva notevolmente sfoltito⁵⁷. In proposito, Jean Darrouzès, osservando la tipologia di questi scritti, individua due filoni: uno che chiama « letterario », l'altro di genere popolare e di estrazione monastica che chiama « vivant ».

Nel primo sono escluse le contestazioni che possono considerarsi errori marginali: è questa, ad esempio, la linea di Fozio, Pietro di Antiochia, Teofilatto di Bulgaria, Giovanni di Claudiopoli, Niceta di Seide. Nel secondo, esse sono invece amplificate, spesso in maniera eccessiva e ridondante (Cerulario, i polemisti greci che attaccano l'arcivescovo di Milano Pietro Grossolano⁵⁸, lo stesso Costantino Stilbes). Tale distinzione formale, che corrisponde ovviamente alle tipologie stesse delle opere in questione, non va disgiunta da alcuni aspetti sostanziali, vale a dire che le caratteristiche di questi scritti dipendono dal contesto storico-politico, e quindi dall'esigenza di rivolgersi o ad un pubblico di « addetti ai lavori » (scritti « letterari ») ovvero a tutti i fedeli (scritti « vivant »): e questi ultimi sono spesso opera di antiunionisti, i quali, non va dimenticato, hanno come punto comune la formazione di una opinione pubblica suscettibile di avallare o sconfessare determinate scelte di campo.

Essendo il riflesso dei tempi, gli scritti dei polemisti, e quindi anche di Costantino Stilbes, traducono *trend* specifici, che in larga misura difendono l'indipendenza della Chiesa greca e quindi sono contrari ad ogni forma di dialogo che preveda una subordinazione al papato. Peraltro, malgrado la questione si sia di tempo in tempo riproposta, ogni tentativo è andato a vuoto.

Al tempo di Alessio I Comneno, ad esempio, Teofilatto di Achrida, che vuole assecondare la politica unionista del sovrano,

57. Cfr. *supra*, *passim*.

58. V. Grumel, *Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan, à Constantinople en 1112*, *Échos d'Orient* 32 (1933), p. 22-33, qui p. 30ss.

riduce sostanzialmente ad un solo punto il contrasto fra Greci e Latini ed imputa la questione del *Filioque* alla scarsa duttilità della lingua latina, riducendo la *querelle* ad una dimensione formale e non dottrina⁵⁹. Stilbes, vivendo in un contesto carico di incertezze e tensioni, proprio per rendere tangibile, anche alla gente comune, la effettiva impossibilità di conciliare Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa, sceglie di enumerare una grande quantità di errori.

Un fatto resta invece sempre attuale e costante: l'*affaire* religioso è stato per occidente ed oriente un banco di prova, nonché uno strumento per rivendicare una supremazia politica e, *sensu lato*, culturale.

Maria Dora Spadaro
Università di Catania.

59. Teofilatto di Achrida, *Opera*, p. 85.

L'ARCHEVÊCHÉ AUTOCÉPHALE D'OCHRID

Ses relations avec le patriarcat de Constantinople
et les autres Églises dans les Balkans

Vasilka Tăpkova-Zaimova

J'ai publié dernièrement deux articles sur la liste dite « Liste de Du Cange », des « archevêques de Bulgarie » (Οἱ ἀρχιεπισκοποὶ Βουλγαρίας)¹. Charles du Cange a inséré cette *Liste* dans son *Historia Byzantina*, publiée en 1680 (deuxième édition : 1749 ; édition anastatique : Bruxelles 1964), en indiquant la côte du manuscrit de Paris : *Paris. gr. 2423*, plus tard *Paris. gr. 880*. En fait, il ne s'agit pas d'une véritable édition à part, mais d'une pratique courante chez les humanistes. La *Liste* a été reprise, sans référence à Du Cange, par Lequien, qui lui a donné aussi un titre propre, dans le second volume de son *Oriens Christianus*, paru après sa mort en 1740 : « *Archiepiscopi Achridenses* ». Je me suis rendu compte que Joseph Assemanius connaissait aussi le *Paris. gr. 2423* et se servait également du commentaire assez détaillé de Lequien. Nous avons ensuite l'édition de H. Gelzer en 1902, celle de J. Ivanov en 1931

1. V. Tăpkova-Zaimova, Ducange-ov spisăk, *Palaeobulgarica* 24/3 (2000), p. 21-49 ; Ead., Njakolko beležki kăm rannite izdania na Ducange-ovija spisăk (Michel Lequien i Joseph Assemani), *Tradicija, priemstvenost, novatorstvo ; v pamet na Petăr Dinekov*, Sofia 2001, p. 100-111. Sur le *Mosqu. 286*, voir aussi S. Bărlieva, Moskovskijat prepis na Ducange-ovija spisăk, *Palaeobulgarica* 24/3 (2000), p. 50-65.

(avec traduction bulgare), reprise par moi-même en 1968 dans les *Fontes Graeci historiae Bulgaricae*, VII. Entre-temps, il y a eu la mise en circulation du *Mosqu. Syn.* 286, du XIII^e siècle, qui reproduit, entre autre, le texte de la *Liste*, dont la composition, d'après les Pères L. Stiernon et J. Darrouzès, se situe entre 1170 et 1176.

Pourquoi ai-je commencé par cette *Liste* ? Parce que c'est là que l'on trouve pour la première fois le nom de « Bulgarie » donné à l'archevêché, et les informations les plus détaillées sur les archevêques. Comme je l'ai montré, c'est là un document qui a intéressé et continue d'intéresser les byzantinistes. Mais ceci nous oblige à reprendre brièvement les raisons qui ont présidé à la fondation de l'archevêché.

Il y a tout d'abord la tendance très prononcée dans la politique de Basile II d'élargir les limites du pouvoir impérial, comme nous en informe aussi, en 1118, Michel de Dévol. C'est une sorte de renouvellement du pouvoir impérial dans les parties occidentales de la Péninsule – et je me rallie ici à l'opinion de I. Snegarov dont l'ouvrage sur l'archevêché d'Ochrid est très apprécié en Bulgarie, quoique datant de 1924². En d'autres termes, c'est la période « durant laquelle l'État des Rhoméens a pris de l'étendue et que l'État des Bulgares est passé sous le même pouvoir que lui » – c'est l'explication qu'en donne Basile dans son premier sigillon, qu'elle soit authentique ou non. Mais il faut y ajouter, à mon avis, le fait que les relations entre le basileus et le patriarche Serge étaient loin d'être idylliques – on sait que Basile II n'avait pas tenu la promesse qu'il avait faite au patriarche de supprimer l'*allelengion*. Et c'est déjà une bonne indication de ce que furent dès le début les relations entre Ochrid et Constantinople. Quant au rattachement artificiel de l'archevêché d'Ochrid à l'ancienne *Justiniana Prima*, je crois que c'est un problème qui a déjà trouvé sa solution : il a eu lieu à l'époque des Comnènes (et dans la *Liste de Ducange* la première signature de l'archevêque d'Ochrid en tant que Πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης

2. I. Snegarov, *Istoria na Ochridskata Archiepiskopia*, I, Sofia 1924 (Sofia² 1995), p. 60-61.

Βουλγαρίας est celle de Jean Comnène ; dans les Actes du Concile de Constantinople de 1157 Jean (Adrien) Comnène figure comme fils du sébastokrator Isaac Comnène et neveu d'Alexis Comnène³.

En effet, les Comnènes étaient sérieusement préoccupés du sort des territoires de l'Occident, du fait principalement des tentatives d'émancipation des joupans serbes, du fait aussi des relations qui continuaient d'être tendues entre Rome et Constantinople un siècle après 1054. Mais j'estime peu probable l'existence d'une continuité ininterrompue entre l'Église bulgare à l'époque qui suit le Concile de 879/ 880 et la *Justiniana Prima*, comme le suppose R. Ljubinković⁴. À mon avis, cela s'accorderait mal avec la politique bulgare de l'époque.

En effet, quoi que la *Justiniana Prima* fasse partie à cette époque des territoires de l'État bulgare, le gouvernement de Boris et ensuite de Siméon continue de considérer cet archevêché autocéphale comme une création du basileus de Constantinople et ne cherche pas de rapprochement de ce côté : saint Clément ne mentionne jamais *Justiniana Prima*. Je ne m'arrête plus là-dessus, en me ralliant plutôt à l'opinion de H. Döpmann à ce sujet⁵. Feu B. Ferjančić a donné une bonne bibliographie dans les *Fontes Byzantini historiam populorum Jugoslaviae spectantes*, III, Beograd 1966, p. 363-364. Tout dernièrement, A. Popović a montré que Chomatianos lui-même ne se sert de la titulature entière de l'archevêché – c'est-à-dire en ajoutant aussi « τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς » – que lorsqu'il s'adresse à des personnages

3. V. Täpkova-Zaimova, Ducange-oviat spisāk, cité *supra* n. 1, p. 29.

4. R. Ljubinković, Traditzie Prime Justiniane u titulaturi Ochridskih archiepishopa, *Starinar* 17 (1966), p. 61-76.

5. H. Döpmann, Zur Problematik von Justiniana Prima, *Miscellanea Bulgarica*, I, Vienne 1981, p. 222. Voir aussi G. Prinzing, Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima. Theorie im Mittelalter, *Byzantinobulgarica* 5 (1978), p. 269-288 ; Id., Chomatianos im Amt des Erzbischofs von Bulgarien (Ochrid), dans Dēmētrios Chomatēnos, *Ponēmata diaphora*, éd. G. Prinzing, *Demetrii Chomatēni Ponēmata diaphora. Das Aktencorpus des Ohrider Erzbischofs Demetrius Chomatēnos*, Berlin-New York 2002 [CFHB 38], p. 14*-15* (je n'ai pas pu utiliser en détail cet ouvrage important de G. Prinzing, parce qu'il m'est parvenu seulement au moment où j'envoyais mon texte pour l'impression).

importants, surtout des prélats, et principalement lorsqu'il tient à souligner l'importance de son rang au sein de l'Église⁶.

Je tiens cependant à ajouter encore quelque chose au sujet de la « Βουλγαρία ». C'est – à mon avis – une sorte de répétition du nom du thème de « Bulgarie », institué toujours par Basile II et qui se trouvait au centre des territoires conquis par ce basileus. Mais ce nom indique aussi qu'on ne prétend pas rompre les liens avec l'Église bulgare, telle qu'elle a été représentée à l'époque de Samuel – en effet dans le deuxième sigillon de Basile II est mentionné non seulement le nom de Samuel, mais aussi celui de Pierre de Bulgarie : Basile se présente là en quelque sorte et d'une manière étrange comme le continuateur de Samuel lui-même. Comment expliquer cette situation, sinon de nouveau par la décision du basileus vainqueur de n'avoir plus à partager son pouvoir avec qui que ce soit, y compris avec le patriarche de Constantinople ?

Il est connu cependant qu'on a mis en doute l'authenticité des sigilla de Basile II, et je rappelle ici surtout l'étude de Madame E. Stergiadou⁷. Je dirai pour ma part que, pour les *Notitiae episcopatum*, rien n'est sûr quand il est question de l'entité du texte – les exemples sont nombreux où il y a des additions ultérieures ou bien, au contraire, des reprises de textes plus anciens qui ne correspondent plus à la situation d'une époque reflétée dans une notice quelconque⁸. Mais dans le cas qui nous intéresse, nous avons, en plus du témoignage de Michel de Dévol, auquel je me suis déjà référée, un autre témoignage, celui de Nil Doxopatres, de 1143. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Semblable à l'Église de Chypre est aussi l'[Église] bulgare, autocéphale, recevant l'ordination de ses propres évêques. Elle ne s'appelait pas Bulgarie au début, mais ce n'est que plus tard, lorsqu'elle a été occupée par les Bulgares, qu'elle s'est appelée

6. A. Popović, Titulatura Ochridskog arhiepiskopa, *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 38 (1999-2000), p. 280-284.

7. E. Kōnstantinou alias Tégou-Stergiadou, *Τα σχετικά με την αρχιεπισκοπή Αχρίδα σιγίλλα του Βασιλείου Β'*, Thessalonique 1988.

8. V. Täpkova-Zaimova, *Prevzemaneto na Preslav v 971 i problemite na bălgarskata tzărkva, 1100 godini Veliki Preslav*, Šumen 1995, p. 172-195.

Bulgarie. D'ailleurs elle est restée autocéphale, arrachée des mains des Bulgares grâce au gouvernement impérial, c'est-à-dire du basileus, le maître Basile le Porphyrogénète. Elle ne se s'est jamais rattachée à l'Église de Constantinople. C'est pour cela que jusqu'à présent Chypre et la Bulgarie reçoivent leurs évêques du basileus, mais l'ordination leur est donnée par leurs propres évêques, comme il a été dit, et qui s'appellent archevêques, parce qu'étant autocéphales. »

Par contre, au cours de ces siècles de domination byzantine dans les Balkans, une sorte de pseudo continuité a continué d'exister avec l'ancien évêché de Clément d'Ochrid – un saint très populaire parmi la population de ces régions. En sont témoins Théophylacte Héphaistos, qui occupa le siège de l'archevêché d'Ochrid vraisemblablement entre 1090 et 1126 et se fit le biographe de Saint Clément, de même que Démétrios Chomatianos/Chomaténos qui y fut archevêque entre 1216/17 et 1236 et écrivit aussi vraisemblablement et toujours en grec, une Vie du même saint⁹.

Mais les relations entre Ochrid et Nicée après la prise de Constantinople en 1204 furent assez tendues : rappelons ici le scandale qui éclata lors du couronnement de Théodore Comnène en 1227 vraisemblablement¹⁰. Le patriarche Germain II refuse de couronner Théodore – un refus qui faisait suite à celui du métropolite de Thessalonique Constantin Mésopotamites. Germain pose à Chomatianos deux questions importantes : il lui demande tout d'abord lequel des archevêques de Bulgarie a jamais couronné des *basilei*. L'autre question qu'il pose ironiquement à Chomatianos est la suivante : si, portant le nom de saint Démétrius, il ne serait pas devenu συμμυροβλήτης de saint Démétrius. Ce juriste chevronné qu'était Chomatianos lui répond alors qu'autrefois les archevêques d'Ochrid

9. Voir les divers points de vue au sujet de la *Vie de saint Clément* dans Démétrios Chomaténos, *Ponémata diaphora*, cité *supra* n. 5, p. 53*-54*.

10. Cette date n'est pas admise à l'unanimité : voir A. Stauriadou-Saphraka, *Νίκαια και Ήπειρος τον 13 αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθεια τους να ανακτήσουν την ανακτορία*, Thessalonique 1990, p. 69-70 ; Ead., *The Empire of Thessaloniki (1224-1242). Political Ideology and Reality*, *Βυζαντινά* 19 (1999), p. 213-222, ici p. 214-216.

avaient réellement le droit de donner l'onction aux souverains bulgares en ajoutant *du tac au tac* que ce n'est pas le myron qui manque à Thessalonique. Et d'après Akropolitès il aurait encore ajouté qu'il avait le droit de couronner qui quand et où il lui semblait bon¹¹.

J'ai déjà remarqué que nous sommes au XIII^e siècle, c'est-à-dire lorsque les événements donnent une autre tournure aux relations politiques dans les Balkans, mais aussi à celles des Églises. Sava, le frère du roi serbe Étienne le premier couronné, est reconnu archevêque et l'Église serbe devient autonome, comme je l'indiquerai ci-dessous. C'est là encore une preuve que ce n'est plus seulement Ochrid, mais aussi d'autres Églises dans les Balkans qui prétendent agir de manière indépendante, toujours en bonne entente avec le pouvoir politique correspondant.

Les choses sont surtout compliquées avec l'Église bulgare. Les Assénides rétablissent le pouvoir bulgare en 1186 et Tirmovo devient leur capitale ; c'est là que se trouve aussi le siège du chef de l'Église. Or, Tirmovo ne peut se référer à aucune tradition ecclésiastique pour ce qui concerne la période précédente. Georges Akropolitès prétend que ce siège dépendait préalablement de Constantinople. Il y a plusieurs décennies déjà que J. Ivanov a attiré l'attention sur le fait que, dans la notice de Nil Doxopatès, il est spécifié que l'Hémimont (donc une partie de la Thrace orientale) s'étendait à cette époque jusqu'en Bulgarie du Nord¹². Mais Nicéphore Grégoras assure, d'autre part, que Tirmovo se trouvait sous l'obédience de la *Justiniana Prima* et ajoute qu'il en était ainsi à cause de la parenté ethnique de leurs populations.

11. G. Bakalov, Ochtidskata arhiepiskopija v političeskite vzaimootnošenija na balkanskite dāržavi prez XIII vek, *Obštoto i specifičното v balkanskite kulturi do kraja na XIX vek*, Sofia 1999, p. 165-171 ; V. Täpkova-Zaimova, Tzärkovni problemi na Balkanite sled 971 godina, *Izsledvanija v čest na čl. kor. prof. Strašimir Dimitrov*, Sofia 2000 (*Studia balcanica*, 23), p. 86 et sq. Pour le texte voir Dèmètrios Chomatènos, *Ponèmata diaphora*, p. 370-379.

12. J. Ivanov, *Bälgarški starini iz Makedonia*, Sofia 1931, p. 562.

Or, c'est toujours Chomatianos qui nous informe que le premier prélat de Tirmovo avait reçu la chirotonie de trois évêques, dont l'un de Vidin, ville danubienne qui dépendait d'Ochrid, comme le font voir toujours les *sigilla* de Basile II¹³.

Mais pourquoi Vidin ? Il nous faudra revenir de nouveau en arrière et voir quel a été le rôle de Vidin aux XI^e et XII^e siècles, donc à l'époque où cette ville a été à son tour rattachée à Ochrid, car auparavant, c'est-à-dire immédiatement après la conquête de la Bulgarie du Nord par Jean Tzimiscès, l'évêque de Vidin dépendait du métropolite de Dristra, devenu suffragant de Constantinople. Telle est l'opinion, par exemple, de P. Diaconu¹⁴, tandis qu'A. Madgearu est d'avis que les évêques de Vidin et Dristra étaient plutôt des suffragants du métropolite de Tomi (Constantia), tant qu'il y en eut un (c'est-dire jusqu'en 1020), lequel était suffragant de Constantinople.¹⁵ Mais je m'en tiens là, parce que je ne veux pas élargir mon sujet en m'étendant sur les problèmes du Paristrion (c'est-à-dire de l'actuelle Bulgarie du Nord). Je répète seulement que Dristra elle-même a été mise sous l'obédience d'Ochrid par Basile II, suivant toujours l'information de son second *sigillon*.

On a exprimé quelques suppositions qu'à l'époque de Basile II l'autorité d'Ochrid s'étendait aussi sur le Banat. En effet, d'après le premier *sigillon* de cet empereur, le thème de Sirmion a été divisé entre les évêques de Braničev, Belgrade et Sirmion, tous dépendant d'Ochrid. Cependant, A. Madgearu hésite, pour ce qui concerne les relations entre la Hongrie et Byzance, étant donné que quelques sources qui nous informent sur ces relations ne sont pas toujours

13. Voir la dernière publication de B. Nikolova, *Neravnijat pät na priznanieto*, Sofia 2001, p. 89 et sq. Cf. aussi *infra*, n. 23. Pour le texte voir Dèmètrios Chomatènos, *Ponèmata diaphora*, p. 47-53.

14. P. Diaconu, Sur l'organisation ecclésiastique dans la région du Bas Danube (deuxième tiers du X^e siècle-XI^e siècle), *Études byzantines et post-byzantines* 2 (1991), p. 73-89, ici p. 77 et sq.

15. A. Madgearu, The Church Organisation of Lower Danube between 961 and 1020, *Études byzantines et post-byzantines* 4 (2001), p. 71-86, ici p. 78 et sq., repris en roumain dans *Studii și materiale de istorie medie* 19 (2001), p. 12 et sq.

dignes de créance (par exemple la *Legenda Major Sancti Gerardi*). Il estime donc que le gouvernement byzantin aurait été plutôt préoccupé de conserver les forteresses de Morava et Braničevo, mais que la juridiction de Vidin sur le Banat est difficile à prouver, étant donné aussi qu'aux X^e-XI^e siècles, la partie septentrionale du Banat dépendait d'un autre siège métropolitain – il est question du métropolite de la Tourkia¹⁶. Je laisse donc de côté également ces régions danubiennes, mais j'insiste sur le fait que, jusqu'à l'époque du début du gouvernement des Assénides en Bulgarie, Vidin était encore parmi les évêchés dépendant d'Ochrid.

Toujours pour cette même période, un problème très important concerne quelques territoires situés cette fois au Nord du Danube. Dans le deuxième *sigillon* de Basile II sont mentionnés les « Valaques de toute la Bulgarie » sur qui l'on devait prélever un impôt en faveur de l'archevêché d'Ochrid. Dans deux autres notices épiscopales de l'époque d'Alexis Comnène est mentionné un autre évêque – ὁ Βρεανότης ἤτοι Βλάχων. Plusieurs chercheurs ont abordé le problème que pose cet évêché, mais il n'a pas été localisé définitivement. Un article utile de M. Lascaris qui analyse les relations de l'Église moldave avec Ochrid se reporte d'abord à l'opinion de l'historien russe E. E. Golubinski et ensuite à celle de plusieurs chercheurs roumains, par exemple le métropolite Melchisedek, A. D. Xenopol, D. Onciul, en partie aussi N. Dobrescu, lesquels situent ces Valaques au Nord du Danube. Toutefois, Lascaris lui-même n'accepte pas cette thèse¹⁷, et je dois ajouter que la plupart des historiens contemporains, à commencer par G. Konidarès¹⁸, suivi de M. Gyóni¹⁹, cité par

16. A. Madgearu, *The Church Organisation*, cité *supra* n. 15, p. 78-84.

17. M. Lascaris, Joachim, métropolite de Moldavie, et les relations de l'Église moldave avec le patriarcat de Peć et l'archevêché bulgare d'Achris au XV^e siècle, *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 13 (1927), p. 129-159, ici p. 139 et sq.

18. G. I. Konidarès, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν τῆς Ἀχρίδας*, Athènes 1967, p. 72 et sq.

19. M. Gyóni, L'évêché vlaque de l'archevêché bulgare d'Achris aux XI^e-XIV^e siècles, *Études slaves et roumaines*, 1 (1948), p. 148-159 et 224-233, principalement

S. Brezeanu²⁰ et par T. Săbev²¹, historien de l'Église bulgare, ont opté pour les Valaques de Thessalie et des régions environnantes. Gyóni a un peu élargi les limites et surtout l'activité de l'évêché en question jusqu'aux XIV^e-XV^e siècles et en y introduisant aussi la région de Bitolja. À son tour, Săbev répète ce que d'autres avant lui avaient mis en évidence : le fait que les Valaques de Thessalie et de Macédoine avaient un évêché à eux signifie qu'ils étaient nombreux. En effet, le texte dit « de toute la Bulgarie » et par « Bulgarie » on entend là l'archevêché d'Ochrid.

Là il nous faut de nouveau reprendre les relations ecclésiastiques entre Ochrid d'une part et Tirnovo de l'autre, où depuis l'époque de Jean Assène II le nouveau patriarcat bulgare imposait son autorité sur les territoires élargis de l'État des Assénides, c'est-à-dire non seulement en Bulgarie du Nord, mais principalement en Macédoine. Le premier pas avait été fait quelques décennies plus tôt en direction de Thessalonique, lorsque saint Démétrius avait été proclamé protecteur des Assénides en 1186. C'est l'acte le plus significatif aussi bien du point de vue politique que religieux : il y a des monnaies et des sceaux à son effigie, mais surtout on construit une église « St. Démétrius » dans la nouvelle capitale. Et toujours au XIII^e siècle apparaît ce récit bulgare anonyme où le père de saint Démétrius devient bulgare, tandis que sa mère est grecque. Ce qui suit, c'est ce transfert à Tirnovo de reliques de plusieurs saints des régions occidentales du territoire bulgare – telles les reliques de Saint Jean de Rila, de Ilarion de Măglen, de Gabriel de Lesnovo, de Joachim d'Osogovo, de Prochor de Pchinia. Une partie de ces reliques

les conclusions de cet auteur *ibid.*, p. 233 : il indique que cet évêché qui a existé jusqu'en 1183, n'a pas été toujours sous l'obédience d'Ochrid ; après cette date il a été sous la dépendance de la Serbie. Mais en 1335 un évêché vlaque existait de nouveau sur le territoire d'Ochrid.

20. S. Brezeanu, Les Roumains et le « silence des sources » dans l'« obscur millénaire », *Revue roumaine d'histoire* 21 (1982), p. 387-403, repris en roumain dans ID., *Romanitatea orientală în evul mediu. De la cetățenii romani la națiunea medievală*, Bucarest 1999, ici p. 43.

21. T. Săbev, *Samostojna narodnostna tžarkva v srednovekovna Bălgaria*, Sofia 1987, p. 281.

provenaient donc de régions qui dépendaient d'Ochrid, mais à cette époque ces territoires se trouvaient déjà dans les confins de l'État bulgare.²² Cependant il ne semble pas qu'il y ait eu de véritable confrontation entre Tirnovo et Ochrid. Peut-être quelques uns des historiens bulgares de la vieille génération ont-ils raison d'expliquer ce fait par une sorte de vénération de la part du nouveau patriarcat de Tirnovo envers l'autorité déjà séculaire d'Ochrid et du fait que la population de ces lieux est bulgare. De toute manière les sources de l'époque sont muettes là-dessus.

J'ai abordé de nouveau une époque très compliquée. Depuis les publications de spécialistes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle et jusqu'à présent, l'explication de ces problèmes ne semble pas avoir trouvé une réponse définitive, parce que les événements sont de plus en plus compliqués. Ce qui importe, c'est le rôle politique, à partir du XIII^e siècle, de l'archevêché d'Ochrid dans ce qu'on a appelé la *Pax Orthodoxa* : Ochrid restreignait ou élargissait ses limites spirituelles selon la présence politique à laquelle il se rattachait à un moment donné²³. Il y avait, pour commencer, le fait qu'en 1203 la légitimité de l'Église de Tirnovo était reconnue par Constantinople; cependant ce n'est pas de ce côté que se tournait Kalojean pour demander la reconnaissance du patriarcat de Tirnovo, mais bien vers Rome, parce que l'autorité de la papauté comptait davantage en ce moment, même quelques mois avant la prise de Constantinople par les Latins²⁴. Quelle a été la réaction d'Ochrid ? Il n'y en a pas eu. Pourtant Dévol et Vodena devenaient, pour un certain temps, des sièges de prélats catholiques.

Dans une lettre de 1220, adressée à Pédiadite, métropolite de Corfou, Chomatianos explique qu'il y avait eu auparavant dans son archevêché des diacres, hypodiacres et prêtres bulgares²⁵. Mais

22. V. Täpkova-Zaimova, *Meždu Ochrid i Tärnovo (Oformjane na tzärkovnata politika v Tärnovska Bälgaria)*, *Tärnovska knižovna škola* 6 (1999), p. 337-346.

23. G. Bakalov, *Ochridskata arhiepiskopija*, cité *supra* n. 11, p. 170-171.

24. B. Nikolova, *Neravnijat päť na priznanieto*, cité *supra* n. 13, p. 99 et sq.

25. P. Nikov, *Prinos kām istoričeskoto izvoroznanie na Bälgaria i istorijata na bälgarskata cärkva*, *Spisanie na BAN* 20 (1921), p. 45-63. Cf. aussi le commentaire

pourquoi justement il y avait eu cette présence au cours de la période précédente ? Parce que, pendant ces années, Strez, un des grands seigneurs, devenu indépendant dans ses terres, avait élargi ses frontières en Macédoine et était passé sous l'obédience d'Ochrid ; d'où la présence de hauts prélats bulgares dans ces lieux. Mais plus tard, après la mort de Strez, vraisemblablement en 1204, et comme l'indique toujours Chomatianos dans sa lettre susmentionnée, les choses avaient changé. Ceux qui étaient de rang supérieur – des Hellènes destitués par les Bulgares – revenaient à leurs anciens postes, s'ils étaient encore en vie ; les évêques bulgares devaient être relevés de leurs fonctions et on laissait à leur place seulement les Bulgares de rang inférieur. Il faut rappeler ici qu'une partie du diocèse d'Ochrid était passée dans les confins du nouvel État d'Épire (c'est-à-dire – en plus d'Ochrid – Prilep et la Pélagonie), où nous trouvons Théodore Comnène, très lié avec Chomatianos. C'est grâce à lui aussi que les frottements de part et d'autre avaient été aplanis lors du synode qu'on avait convoqué. Dans tout ceci il y avait eu l'immixtion de Théodore Comnène qui évitait d'entrer pendant cette période en confrontation avec le souverain bulgare Jean II Assên. La guerre entre les deux souverains devait éclater plus tard.

Mais depuis l'époque de Chomatianos il y avait aussi le problème de la Serbie. En 1219, Sava, le frère d'Étienne Nemanja, est proclamé archevêque de la Serbie après son pèlerinage à Nicée. Les archevêchés de la Rascie, de Prizren, de Lipenium et de Srem sont détachés d'Ochrid. Dans une lettre remarquable de Chomatianos à Sava²⁶, il lui explique qu'étant simple moine dans l'Athos, Sava

de P. Petrov, *Ochridskata bälgarska arhiepiskopija*, *Makedonski pregled* 22 (1999), p. 20 et sq. Pour le texte voir Démétrios Chomaténos, *Ponémata diaphora*, p. 47-53. Cf. la Προχίς συνοδική, *ibid.*, p. 423-427.

26. Sur l'activité de saint Sava voir *Istorijsa srpskog naroda*, I, Belgrade 1961, p. 299 et sq. ; Č. Slijpčević, *Istorijsa Srpske Pravoslavne ckve*, Düsseldorf 1978, p. 68 et sq. Pour le texte voir Démétrios Chomaténos, *Ponémata diaphora*, p. 296-302. Bibliographie supplémentaire dans B. Ferjančić et Lj. Maksimović, *Sveti Sava i Srbija između Epira i Nikeje*, dans *Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji*, Belgrade 1998, p. 13-25.

n'avait pas le droit de se proclamer archevêque sans gravir les échelons intermédiaires. Mais la menace d'excommunication de Chomatianos ne produisit aucun effet.

Cependant nous avons là un témoignage du fait que l'archevêché d'Ochrid perd une partie de ses positions. Mais le souverain serbe Étienne Radoslav, qui avait épousé une fille de Théodore Comnène et qui accéda au pouvoir en 1228, réussit à aplanir les difficultés – il demande par exemple à Chomatianos des conseils d'ordre canonique²⁷. En outre, les malheurs qui frappèrent Théodore Comnène, fait prisonnier et aveuglé, à la suite de la guerre qui l'opposa à Jean Assên II en 1230 contribuèrent en grande partie au refroidissement des contacts avec Tirnovo. Ultérieurement, en 1235, après la reconnaissance par Nicée du patriarcat de Tirnovo, celui-ci étendit pour un temps son autorité sur le territoire entier de l'archevêché, car Jean Assène avait déjà établi des administrateurs civils et militaires dans les territoires de la Macédoine. Ceci peut être constaté à partir de la titulature des patriarches bulgares du XIII^e siècle – Bessarion est « patriarche des Bulgares » et Joachim « de tous les Bulgares ». Cette titulature n'a pas d'analogie dans celle des patriarches de Constantinople²⁸, mais elle se rapproche peut-être quelque peu de celle des archevêques d'Ochrid, d'autant plus qu'on considère quelquefois ce nouveau patriarcat de Tirnovo simplement comme archevêché : dans une lettre du pape Nicolas IV de 1291, le patriarche de Tirnovo est appelé *archiepiscopus Bulgarorum*. Il s'agit à nouveau d'une période d'émulation entre Tirnovo et Ochrid et à des tentatives d'émancipation de la part des autres Églises aussi. En effet, les conflits ne manquent pas, mais à un niveau plutôt inférieur – citons, par exemple, une anecdote : une rixe entre un prêtre et les serviteurs du gouverneur bulgare de Skopie-Pribo, qui fit punir le prêtre. De toute manière, même dans une situation de ce genre l'archevêque est informé – donc il n'y a pas eu de véritable

27. I. Snegarov, *Istoria na Ochridskata Archiepiskopia*, cité *supra* n. 1, p. 141.

28. B. Nikolova, Titlata na băkgarskija patriarch prez XIII-XIV vek, *Istoričeski Pregled* 6 (1994-1995), p. 58-68.

mésentente entre les deux pouvoirs²⁹. Est préservé également le synode de l'archevêché. Mais les territoires sous son obédience sont quelque peu réduits, du fait que vers le milieu du XIII^e siècle, lorsque l'empereur Jean III Batatzès, qui était en mauvais termes avec la régence du second héritier mineur de Jean Assên II, détache une partie des territoires épirotes ayant appartenu un certain temps à l'État bulgare et de là étaient passés sous l'obédience de l'Église de Tirnovo. Or, Batatzès les rattache à Nicée. Ceci ne se réalise pas en une fois, mais je présente les choses en résumé. Le territoire de l'archevêché est encore plus diminué lorsque, après 1258, le roi de Sicile Manfred met la main sur quelques villes d'Albanie, les faisant passer sous l'obédience de Rome, et que le kral Urosh I^{er} étend son pouvoir jusqu'à Skopje, élargissant ainsi l'autorité de l'Église serbe.

Parmi certains historiens bulgares, une discussion s'est élevée concernant les successeurs de Chomatianos, jusqu'à ce que Nicolas Kabasilas accède au siège d'Ochrid. Snegarov rappelle tout d'abord l'opinion de E. Golubinski selon qui prélats étaient des Bulgares³⁰. Il s'agit de Iôannikios et Sergios, archevêques d'Ochrid, mentionnés dans le Synodikon du tsar Boril de 1211, comme dépendant de Tirnovo. Snegarov remarque qu'on pouvait nommer aussi bien des Bulgares que des Hellènes. Mais, toujours d'après lui, c'est là une sorte de « dépendance nominale » d'Ochrid par rapport à Tirnovo. Ce à quoi réagit T. Săbev qui estime que la présence de ces deux prélats ne signifie pas encore qu'Ochrid soit passée sous la juridiction canonique de Tirnovo : ils devaient simplement envoyer des délégués au synode de Tirnovo³¹. Dans une publication récente, P. Georgiev attire l'attention sur une inscription de l'église Saint-Clément d'Ochrid où Sergios porte le titre de *ποε(μενα)ρχις* et le despote d'Épire Démétrius Doukas celui de *καίσαρος*, titre qu'il devait porter en même temps que celui de despote, entre 1242 et 1244. Les

29. P. Nikov, *Materiali za srednovekovnata istoria na Bălgaria*, *Annuaire de l'Université de Sofia* 27 (1922), p. 15 ; P. Petrov, *Ochridskata băkgarska archiepiskopija*, cité *supra* n. 25, p. 22.

30. I. Snegarov, *Istoria na Ochridskata Archiepiskopia*, p. 152 et sq.

31. T. Săbev, *Samostojna narodnostna tžarkva*, p. 293-294.

conclusions de cet auteur sont les suivantes : Iōannikios a dû occuper le siège d'Ochrid jusqu'en 1240/1241 et aurait eu pour successeur Sergios jusqu'en 1250. Après la mort de Jean Assên en 1241 il serait passé, en tant qu'archevêque d'Ochrid, du « protectorat » (l'expression est de P. Georgiev) de Tirnovo à celui du despote d'Épire Jean Doukas Comnène (couronné – avec la participation de Sergios – *basileus*, quoique pour une courte période, entre 1241 et le début de 1242) et puis de Démétrius Doukas. En d'autres termes, il aurait été sous la dépendance de Thessalonique pendant cette période ; ceci, parce qu'Ochrid était passée territorialement sous le contrôle de l'État épirote et qu'il y avait un accord à ce sujet avec le pouvoir bulgare. De ce fait – toujours d'après P. Georgiev – le contrôle de Tirnovo sur Ochrid aurait duré entre 1235 et 1241³². Le patriarcat bulgare aurait perdu son contrôle, même nominal, sur Ochrid après 1244 et surtout après 1246. Ensuite, après que le despotat de Thessalonique eut été inclus dans les frontières de Nicée, Ochrid aurait repris son autocéphalie, peut-être même encore du vivant de Sergios. Mais je remarque que si, par ποιμενάρχης, « pasteur », on pouvait désigner, en généralisant, un métropolite, un chef spirituel, etc., ce n'est pas là un titre concret dans cette appellation générale et on ne peut assurer que c'est là le signe d'une certaine déchéance pendant une époque donnée du titre de l'archevêque d'Ochrid. Ceci ne nous facilite pas les choses sur les relations de l'archevêque Sergios avec Tirnovo et avec Thessalonique. Et nous n'avons pas d'autres informations que le pouvoir spirituel d'Ochrid aurait été, à quelque époque que ce soit, dépendant de Thessalonique³³.

Lors du gouvernement de Théodore II Laskaris, il y a eu même un conflit très grave entre lui et l'un des archevêques d'Ochrid les plus connus, Constantin Kabasilas : celui-ci fut arrêté sur l'ordre du

32. P. Georgiev, Văprosi iz istorijata na Ochridskata archiepiskopia prez 30-te i 40-te godini na XIII vek, *Svetogorska obitel Zograf* 3 (1999), p. 167 et sq.

33. V. Tāpkova-Zaimova et P. Bojčeva, Ochrid, Tārnovo i otvāddunavskite knjažestva, *Tārnovska knižovna škola* 7 (2002), p. 380 et sq.

basileus, étant soupçonné d'avoir eu des contacts avec le nouveau despote d'Épire Michel II, ennemi déclaré de l'empereur³⁴.

Nous en arrivons au gouvernement de Michel VIII Paléologue et à la reprise de Constantinople en 1261. Suivra l'Union proclamée à Lyon. Mais avant cela, un chrysobulle de ce basileus de 1272 confirme de nouveau les droits et les privilèges de l'archevêché d'Ochrid. Dans ce chrysobulle où il est question de la clémence de Michel VIII (lequel a rendu sa liberté à Cabasilas), on reprend l'histoire de *Justiniana Prima* et c'est là que sont inclus aussi les *sigilla* de Basile II, parce que – comme l'explique le donateur – Michel veut suivre les décisions de son lointain prédécesseur. Mais Madame Stergiadou estime que ce chrysobulle aussi est un faux³⁵. Il est vrai que les trois manuscrits qui nous en livrent le texte sont datés entre le XVI^e et le XVIII^e siècle ; il existe aussi une traduction slave (rédaction serbe) du XV^e siècle. J'ai déjà exprimé mon opinion sur l'authenticité plus ou moins douteuse de cette sorte de documents. Je ne trouve pas de réponse définitive ici non plus. De toute manière, même si le texte est tardif, c'est une confirmation de l'esprit de tolérance envers Ochrid qui continue une tradition prétendue de la part de Constantinople.

Je reviens à l'année 1274, c'est-à-dire au Concile de Lyon et l'Union avec Rome. La délégation byzantine y déclare que les Églises de Zagora (c'est-à-dire de Bulgarie) et de Serbie ne sont pas canoniques, parce qu'elles se sont constituées sans le consentement du pape après la reprise de Constantinople et lorsque les Serbes et les Bulgares se sont unis aux Byzantins pour chasser les Latins. Pour ce qui est de *Justiniana Prima*, fondée d'après la volonté du pape Vigile et dans laquelle étaient incluses la Dacie Méditerranéenne, la Dardanie, la Mésie Supérieure et la Pannonie, elle avait été spoliée par cette

34. I. Snegarov, *Istoria na Ochridskata Archiepiskopia*, p. 154-156, où sont indiqués aussi d'autres conflits avec l'Église serbe qui réussit à mettre sous son obédience plusieurs villes de Macédoine après la guerre bulgaro-serbe de 1330.

35. E. Kōnstantinou *alias* Tégou-Stergiadou, Ο χρυσόβουλλος λόγος του Μιχαήλ Η' του έτους 1272 και η Εκκλησία Βουλγαρίας, *Βυζαντικά* 10 (1990), p. 229-246.

situation. Tel est le sens de la déclaration, mais les choses ne vont pas plus loin. Il semble que, en dehors de quelques donations de Michel VIII à certains monastères et qui confirment son attitude bienveillante envers Ochrid, le pape ne se soit pas mêlé de cette affaire. Rien d'étonnant à cela : l'uniatisme n'a pas joué un grand rôle dans les Balkans au Moyen Âge. Autrement dit et comme le disait F. Dvornik il y a une soixantaine d'années, « les gens connaissaient peu les différences entre les deux Églises et s'en souciaient encore moins »³⁶.

Une autre période fort intéressante commence au XIV^e siècle : c'est l'époque de la guerre entre les empereurs Andronic II et Andronic III. Lorsque débutent les négociations entre l'aïeul et le petit-fils, Andronic III s'adresse au patriarche de Constantinople mais – comme nous le fait savoir Cantacuzène – le vieil empereur demande à l'archevêque d'Ochrid Grégoire de servir de médiateur³⁷, ce qui indique qu'il y a encore des périodes où Ochrid continue d'avoir son importance dans la vie religieuse et politique.

Mais dans la suite, le règne d'Étienne Douchan voit l'expansion des prétentions territoriales de la Serbie jusqu'au milieu du siècle. Entre les années 1330 et les années 1340, les frontières de l'État serbe s'élargissent considérablement : en font partie plusieurs grandes villes de la Macédoine et jusqu'à Serrès, de même que quelques villes albanaises. Ochrid fait également partie des territoires serbes depuis 1337. Il n'existe pas de document spécifiant quelle était sa situation pendant cette période, mais Snegarov remarque que dans un des chrysobulles, adressé au monastère de Treskavetz en Macédoine, l'archevêché est désigné comme προσκαθήμενον, donc ayant un rang supérieur, ce qui est un témoignage convainquant qu'il n'a pas été mis sous l'obédience de l'Église serbe. Et dans un autre chrysobulle qui est en serbe et est adressé au même monastère, Douchan spécifie qu'il

36. Cette phrase est citée par É. Patlagean, « La chrétienté grecque : l'éclatement de l'Empire et la domination latine (1204-1274) », dans A. Vauchez éd., *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté, 1054-1274*, Paris 1993 [Histoire du christianisme des origines à nos jours, 5], p. 665-699, ici p. 657-658.

37. I. Snegarov, *Istoria na Ochridskata Archiepiskopia*, p. 160.

confirme l'existence des chrysobulles que possédait l'archevêché³⁸. Remarquons que dans le code de Douchan il y a des expressions qui parlent en faveur des soins pour les monastères, y compris ceux qui se trouvaient sous l'obédience d'Ochrid³⁹. Lorsque en 1346 Étienne Douchan se fait couronner *tzar*, il invite à Skopje le patriarche bulgare Siméon, résidant à Tirnovo, et l'archevêque d'Ochrid Nicolas avec leur clergé correspondant. Au cours du Synode les deux prélats font élever au rang de patriarche l'archevêque serbe Joannice, après quoi Étienne est couronné *tzar* et son fils Ouroche *kral*.

Ces nouvelles relations entre les Églises bulgare et serbe d'une part et celle d'Ochrid de l'autre, font voir de nouveau une tendance de fraternisation entre les Églises balkaniques. Les territoires sous l'obédience d'Ochrid diminuent après 1366, lorsque de l'État de Douchan se détachent plusieurs régions plus ou moins autonomes, puis il y a une nouvelle période, quoique de courte durée, lorsqu'on constate un nouvel élargissement, surtout à l'époque de Voukachin et de Marko qui gouvernaient la région de Prilep. Ce qui importe surtout, c'est qu'Ochrid a été appelée à participer à la lutte contre certaines tendances d'adhésion à l'Église de Rome du côté de quelques villes de la côte Adriatique. Mais, d'autre part, son archevêque est invité en 1367 par le patriarche de Constantinople à prendre part, de concert avec les trois patriarches orientaux, à un Concile – qui vraisemblablement n'eut pas lieu – pour l'union des Églises⁴⁰. Je mentionne tous ces faits brièvement, afin de souligner une fois de plus qu'à la veille des événements qui devaient liquider successivement les États balkaniques au cours de l'invasion ottomane, Ochrid n'a pas été déchue de son autorité, tandis que Tirnovo n'existe plus, non seulement en tant capitale, mais aussi en tant que siège du patriarcat bulgare, après que le patriarche Euthyme eut été obligé de partir en exil en 1393⁴¹.

38. *Ibid.*, p. 317 et sq.

39. *Ibid.*, p. 320 et sq.

40. *Ibidem*, p. 330 et sq.

41. B. Nikolova, *Neravniyat път na priznaniето*, p. 119-128.

Pour conclure, pourrait-on essayer de faire une tentative de bilan ? Je crois que l'archevêché d'Ochrid, situé au sein de populations surtout bulgares, a été en pratique le moins rattaché à une politique nationale, de quelque côté qu'elle eût émané. Cet évêché représente un exemple unique d'autonomie spirituelle qui s'est manifestée dans le climat houleux des Balkans et sur laquelle Constantinople n'a plus été en état d'imposer son autorité sans concurrence au cours des derniers siècles de l'existence de l'Empire byzantin. Ce qui est encore plus remarquable, c'est que l'autorité d'Ochrid a continué d'avoir un rôle de premier ordre dans la vie spirituelle d'une partie non négligeable des régions occidentales de la Péninsule, et cela durant quatre siècles encore, avant que Constantinople ne puisse prendre définitivement le dessus⁴².

Vasilka Tāpkova-Zaimova
Université de Sofia

42. Parmi les nombreuses publications à ce sujet, voir la synthèse de T. Sābev, *Samostojna narodnostna tšārkva*, p. 296 et sq.

QUELQUES TEXTES PEU CONNUS ILLUSTRANT LES RELATIONS ENTRE LE CHRISTIANISME ET L'ISLAM

Erich Trapp

Ces dernières décennies, des éditions et des ouvrages spécialisés ont beaucoup contribué à approfondir notre connaissance de cette partie de la littérature byzantine qui regarde la polémique contre l'Islam. C'est ainsi que l'on a vu paraître des travaux importantes qui concernent des auteurs célèbres comme Jean VI Kantakouzēnos et son petit-fils Manuel II, mais aussi d'autres écrivains tels Joseph Bryennios et Macaire Makrēs, traités depuis longtemps par un des organisateurs de ce colloque¹.

Introduisant autrefois l'édition des « Dialogues avec un Perse » de Manuel II, j'ai attiré l'attention sur trois points émergeant nettement de l'étude des textes antimusulmans classés selon leur genre littéraire² :

1. K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, Würzburg 1991 ; Manuel II Palaiologos, *Entretien avec un musulman*, trad. K. Förstel, *Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim I-III*, trois volumes, Würzburg 1993-1996 ; A. Argyriou, 'Ιωσήφ τοῦ Βρυεννίου μετὰ τινος 'Ισλαμλίτου Διάλεξις, 'Επετηρίς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 35 (1966), p. 141-195 ; Id., *Macaire Makrēs et la polémique contre l'Islam. Édition princeps de l'Éloge de Macaire Makrēs et de ses deux œuvres anti-islamiques, précédée d'une étude critique*, Cité du Vatican 1986 [Studi e testi, 314].

2. E. Trapp, *Manuel II Paleologus, Dialoge mit einem « Perser »*, Vienne 1966.

a) La polémique contre l'Islam se trouve éparpillée dans des écrits les plus divers de la littérature byzantine depuis le VIII^e siècle.

b) Exception faite de quelques grandes œuvres, on ne peut pas constater un traitement théologique de la religion de l'adversaire gagnant en profondeur au fil du temps.

c) La polémique des Byzantins contre les musulmans va de pair avec leurs buts politiques et s'intensifie aux périodes de fortes controverses (IX^e siècle), pour aboutir à des tendances apologétiques vers l'effondrement de l'Empire (XIV^e siècle).

Selon le même principe de classement, je me propose de présenter quelques passages supplémentaires de textes dogmatiques, d'historiographie et d'homilétique, d'épistolographie, de rhétorique et de philosophie qui mettent en valeur les réactions du monde byzantin face à l'Islam pendant les trois derniers siècles d'existence de l'empire.

Calliste Angélikoudès, surnommé aussi Mélénikiotès d'après sa ville natale de Melnik en Bulgarie, où il fonda un monastère avant 1371, est connu comme un écrivain productif. Ce hiéromoine composa non seulement trente discours ascétiques, mais aussi une œuvre polémique contre Thomas d'Aquin. En attaquant massivement ce théologien latin et en critiquant la méthode scholastique, il le compare à Mahomet : « Ne concorde-t-il pas avec Mahomet et ses adeptes ? Car ceux-ci, ne voulant pas accepter ce qui ne correspond pas à la nature, ils n' acceptent jamais l'éternel fils de Dieu, sans mère et de plus incarné sans père, parce que cela surpasse les limites de notre nature et forcément se trouve opposé à la notion naturelle ». Et il continue son pamphlet avec les mots ἀνούστατε καὶ μιαιφάνε, « ô toi, le plus stupide et scélérat ». Je me contente de deux remarques : premièrement, sans la traduction de la *Summa contra gentiles* achevée en 1354 par l'unioniste Dèmètrios Kydônès, Angélikoudès n'aurait pu composer son traité ; deuxièmement, comme le titre en avait été traduit en grec par « κατὰ Ἑλλήνων », il mésinterpréta le vrai sens de

ce mot et pensa que Thomas attaquait les Grecs, et non les païens, c'est-à-dire les Musulmans³ !

Quelques décennies plus tôt, Joseph Kalothétos, un moine qui vécut d'abord au Mont Athos, au monastère d'Esphigménou, puis, de 1335 environ à 1340, à Thessalonique, écrivit en tant qu'adhérent du Palamisme des *Λόγοι* contre Barlaam et Akindynos, aussi bien que des œuvres hagiographiques. Or, dans son quatrième discours, lui aussi impose une comparaison entre son adversaire Barlaam et Mahomet : « Tu te vantes de tels sophismes, et que tu as formé un groupe de conspiration malveillante avec peu d'argent, sans savoir que Mahomet lui-même souffrait pendant les éclipses de lune (ὅς καὶ λατὰ τὰς σεληνιακὰς ἐκλείψεις πάσχων), et prétendait, comme toi, subir cela par action divine. Et il avait aussi la femme orgueilleuse comme complice, qui consentait à ses paroles ». Tandis qu'il n'est pas difficile de comprendre la première offense – selon la polémique byzantine, le prophète était épileptique (σεληνιαζόμενος est presque un synonyme d'ἐπιληπτικός) –, l'allusion à une adepte paraît un excès polémique. L'éditeur Tsamès doit avoir raison quand, pour ce qui concerne Akindynos, il pense à Eulogie-Irène Choumnaina, la fille de Nicéphore Choumnos et veuve du despote Jean Palaiologos. Nous nous trouvons, en tout état de cause, face à une évidente distorsion des faits dont le seul but est d'offenser le plus possible l'adversaire théologique⁴.

Quelques générations plus tard, contrairement à Calliste Angélikoudès Mélénikiotès, Syméon, métropolite de Thessalonique écrivit un traité intitulé *Κατὰ ἔθνων*, ce qu'on traduirait en latin par *Contra gentes*. Ce traité, très court, qui fait partie de son *Dialogue contre les hérésies*, ne cite explicitement ni les musulmans ni Mahomet ni le Coran, mais dès le début on reconnaît ses cibles. Par

3. S. Papadopoulos, *Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου*, Athènes 1970, p. 28.

4. D. Tsamès, *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράματα*, Thessalonique 1980, p. 164. Quant au reproche d'épilepsie voir par exemple K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI.*, cité *supra* n. 1, p. 424 et suiv.

analogie avec ses prédécesseurs comme Euthyme Zigabénos et Nicétas Chôniatès, mais d'une façon beaucoup plus indépendante que ceux-ci, qui n'ont d'ailleurs produit que des compilations presque littérale, il traite en particulier des thèmes suivants : l'adoration par les païens de l'étoile du matin, leur conception de Dieu, la polygamie, le fait qu'ils ne soient que des voleurs, des assassins et des débauchés, leur lois impies, l'ascension prétendue de leur prophète, leur conception de Dieu comme parfaitement sphérique (όλόσφαιρος), la prescription de leurs prières, leur notion du paradis, la provenance diabolique de leur prophète, la conviction que Jésus-Christ permet la persécution de ses adhérents, car lui-même a été persécuté, et la consolation finale avec le futur anéantissement des musulmans ; comme une sorte de supplément, l'auteur souligne enfin l'influence nestorienne. Quant aux autres écrits de Syméon portant sur notre thème, je me contente de mentionner sa *Lettre pour la consolidation de la piété, c'est à dire, contre les Agarènes* (Ἐπιστολή εἰς στηριγμὸν εὐσεβείας ἥτοι κατὰ Ἀγαρηνῶν)⁵.

Il est notoire que Grégoire Palamas a joué un rôle important dans la controverse islamo-chrétienne, pendant sa captivité en Asie Mineure en 1354/1355. Moins connu est peut-être le fait que Philothée Kokkinós, son disciple et fervent adhérent, a résumé dans son long éloge de Palamas (Λόγος εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης) les principaux points de ces dialogues avec les musulmans et les Chionai (Χιόναι), une secte juive. En outre, dans son premier discours contre les hérétiques (Λόγος ἀντιρρητικός πρῶτος) dirigé contre Nicéphore Grégoras, Philothée essaie d'enrichir sa polémique en comparant l'argument du désordre dans l'Église avancé par son adversaire à celui du succès allégué par les Ἀχαιμενίδαι καὶ τῶν ἐκ τῆς Ἀγαρ. Dans son douzième discours, il

5. Syméon de Thessalonique, *Lettre pour la consolidation de la piété, c'est-à-dire, contre les Agarènes*, dans PG, CLV, col. 77-81, et dans Id., *Œuvres théologiques*, éd. D. Balfour, Ἀγίου Συμεῶν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17-1429), Ἔργα θεολογικά, Thessalonique 1981 [Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 34], p. 109-137, n° B2.

va le plus loin dans la louange de Palamas en affirmant que Dieu l'a envoyé en captivité chez les Achéménides, comme autrefois les apôtres de l'Église après l'assassinat de saint Étienne, pour la prédication et le salut des peuples par la persécution⁶.

Faute d'édition, on ne peut dire grand chose de la contribution de Jean Chortasménos à notre sujet. Pour l'heure, on doit se contenter de renvoyer à l'introduction de Herbert Hunger, où l'on lit quelques remarques sur deux petits traités ayant pour but l'apologie contre l'Islam. Dans le premier opusculé, l'auteur souligne qu'on doit objecter aux Musulmans qui insistent sur la vaste propagation de leur religion que la vigueur du christianisme a été prouvée par la diffusion rapide de l'Évangile. À ce propos, il caractérise l'Islam comme ἡ ἄτοπος δυσσέβεια τοῦ Μωάμεδ. Le deuxième opusculé s'adresse aux païens (Ἕλληνες), juifs et musulmans qui se moquent de la naïveté de l'Évangile et de la pauvreté des apôtres⁷.

La question de la prédestination qui domine la vie, c'est à dire de la prédétermination de l'heure de la mort – ὅρος Ζωῆς en grec – a toujours préoccupé les théologiens et philosophes de Byzance du VII^e jusqu'au XV^e siècle, de Theophylacte Simokattès à Georges Scholarios. À ce propos, on a constaté que ses défenseurs comme ses adversaires ne tiennent presque jamais compte de leurs arguments réciproques. Or, dans son Ἀπόδειξις ὅτι οὐχ ὥριστα τοῦ καθέκαστου ἡ ζωή (« Preuve que la vie de chacun n'est pas déterminée ») Nicéphore Blemmydès, l'homme le plus savant de l'empire de Nicée, s'adressant à son contradicteur, introduit ce petit passage : « Bien que tu fasses l'hypocrite, ô adhérent de la prédestination (φιλόριστε), arrête de blasphémer et de les contredire tous, Chrétiens et Juifs en même temps, concordant avec les seuls

6. A. Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs : dossier et commentaire, TM 7 (1979), p. 109-221. D. Tsames, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγγιολογικά ἔργα, I, Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι, Thessalonique 1985, p. 535-551. Id., Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικά ἔργα, I, Thessalonique 1983, p. 43 et 505.

7. H. Hunger, Johannes Chortasmenos, ca. 1370-ca. 1436/37. Briefe, Gedichte und kleine Schriften, Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text, Vienne 1969 [Wiener byzantinistische Studien, 7], p. 22.

Agarènes et ayant leurs Muchumet et Moamed comme instituteurs dans ce sujet (Μουχούμετ αὐτῶν καὶ Μωάμεδ ἔχων εἰς καθηγητάς) ». L'éditeur, Wolfgang Lackner, remarque avec raison que Blemmydès donne l'impression de ne pas en savoir beaucoup sur l'Islam en dédoublant son prophète, dont il a pu trouver le nom sous les deux formes différentes dans les œuvres de la polémique anti-musulmane byzantine. Je suppose qu'il aura eu sous ses yeux tout simplement une chronique telle que celle de Georges Kédrenos, qui parle, dans l'ordre inverse, de Μωάμεδ ὁ καὶ Μουχούμετ (I 738,12). D'ailleurs, dans le traité suivant intitulé Διαλεγόμενος ἡ περὶ τοῦ ὅρου, Blemmydès qualifie de « prédécesseur des Agarènes » Mani, le maître insensé des avocats de la prédestination, d'après lequel Dieu serait aussi le créateur du mal (ὁ παράγων Μάνης ὁ τούτων διδάσκαλος - ἐκ τούτων γὰρ ἐπεκρατύνθη καὶ τοῖς Ἀγαρηνοῖς τὸ τοῦ ὅρου φλυάρημα). En ajoutant « ὡς παρὰ τῆς ἱστορίας διδάσκομαι » (« comme je l'apprends par l'histoire »), il nous offre un indice supplémentaire de son utilisation de la chronique de Georges Kédrenos, où l'on lit παντὸς ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ τὸν Θεὸν αἴτιον ὑπάρχειν ἑτερατολόγησε, « il délirait que Dieu soit cause du bien et du mal » (I 741,15), un passage dérivé de Georges le Moine⁸.

Il est remarquable que la même duplication du nom du prophète musulman se retrouve quelque temps après dans un écrit unioniste du patriarche Jean Bekkos⁹. Déplorant la lamentable situation actuelle de l'empire, tellement réduit et tronqué non seulement quant à son extension territoriale mais aussi en ce que concerne la piété, il remarque : εἴ γε τῆς εὐσεβείας ἐστὶ ζημία Μωάμεθ καὶ Μουχούμετ

8. Nicéphore Blemmydès, *Contre la prédétermination de l'heure de la mort*, éd. W. Lackner, *Nikephoros Blemmydes, Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde*, Athènes 1985 [Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi Byzantini, 2].

9. Jean Bekkos, *Sur l'union et la paix entre les Églises de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome* (Ἰωάννου ταπεινοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης), dans PG CXLI, col. 15-158, ici col. 16 B.

ἐνδον τῶν ἱερῶν σηκῶν ὀργιάζοντες κάκεισε, βαβαὶ τοῦ μύσους ἐνθιασεύοντες ὅπου πρὶν τὸ μέγα τῶν Χριστιανικῶν μυστηρίων ἀπελεῖτο μυστήριον (« si Moameth et Muchumet est un dommage de la piété, quand ils font des orgies et des bacchanales dans les églises sacrées - oh, quel dégoût ! - où auparavant a été célébré le plus grand mystère chrétien »).

Très proche de ces paroles est une remarque de Constantin Mélitèniôtès, un autre unioniste contemporain, ami et collaborateur du patriarche Bekkos. En des termes différents, mais par un raisonnement totalement semblable il déplore la division des Églises aussi bien que les conquêtes des Agarènes dans l'est. Cependant, dans son texte, il sépare de quelques lignes Μωάμεθ de Μουχούμετ, de sorte qu'il ne donne pas l'impression d'y voir deux personnes différentes, mais plutôt deux variantes du même nom¹⁰.

La double forme du nom du prophète est clairement citée dans un passage de Georges Pachymérès où celui-ci présente les accusations portées contre le patriarche Jean Bekkos en 1279. Entre autres, il s'agissait de l'offrande des colybes, c'est à dire de plateaux de blé cuit et de fruits présentés à la bénédiction et dont le plus beau était destiné à être offert à l'empereur. Le plateau qui l'emporta était, d'une façon inhabituelle, recouvert de lettres égyptiennes en guise de décoration. Pour la suite je cite la traduction d'Albert Failler, en la raccourcissant un peu : « Mais il se trouva que les lettres exaltaient le nom de Mahomet le maudit, c'est-à-dire de Mohamed » (Ἐτυχον δὲ τὰ γράμματα τοῦ καταράτου Μαχούμετ, ταὐτὸν δ' εἰπεῖν καὶ Μωάμεθ, ὄνομα φέρειν εἰς ἔπαινον). Donc « ce plateau ne pouvait avoir part à la bénédiction en raison du caractère impur de l'inscription, mais il faisait contracter la pire des impuretés » (διὰ τὸ τῆς γραφῆς μυσαρόν, ἀλλὰ καὶ μύσους τὰ μέγιστα προσετρίβετο)... « L'empereur envoya le parakoimôménos de la chambre Basile

10. Constantin Mélitèniôtès, *De l'union des Églises entre Latins et Grecs et de la procession du Saint-Esprit par le Fils*, dans PG CXLI, col. 1031-1138, ici col. 1033CD.

Basilikos, qui était instruit des lettres des Agaréniens; celui-ci lut et attesta que les informateurs avaient dit vrai »¹¹.

Nicéphore Grégoras, dans son *Ἱστορία Ῥωμαϊκή* parle, lui aussi, une seule fois, de Mahomet. Pendant ses années d'assignation à résidence, il reçoit plusieurs fois l'antipalamite Agathangélos – selon Hans-Veit Beyer sans aucun doute un pseudonyme pour Manuel Angélos – ; c'est précisément à la fin de l'année 1353, quand il lui raconte que « des barbares sans aucun souci viennent au palais, mystagogues et dirigeants de la religion impie, en prétendant mener une vie simple et célibataire, mais plutôt servant le ventre et succombant à l'ivresse et à tout ce qu'enflamme le désir effréné. Et quand il faut que les saints mystères soient célébrés dans l'église à l'extérieur du palais, ils forment des chœurs à côté, chantent en opposition, exercent leur danse gymnastique et avec des cris indistincts ils entonnent les chants et les hymnes de Mahomet (τὰς τοῦ Μωάμεθ ἀναβοῶσιν ᾠδὰς καὶ τοὺς ὕμνους). Et ainsi ils incitent une partie ou l'ensemble des gens rassemblés là à les écouter eux plutôt que les Évangiles »¹².

Quant aux autres historiens, ils n'ont contribué qu'occasionnellement à la polémique byzantine contre l'Islam. Le seul auteur qui ait composé un passage d'une certaine longueur sur le sujet est Laonic Chalkokondylès. Bien qu'il ait une connaissance très confuse de l'origine de la nouvelle religion, il nous présente un rapport utile et réaliste des convictions et des rites en vigueur : prières, polygamie, divorce, prohibition du vin, ablutions, jeûne, circoncision, notion du Christ, interdiction du porc, funérailles, pèlerinage¹³.

En laissant de côté le *Chronicon maius* du Pseudo-Sphrantzès, œuvre du XVI^e siècle, recherchons des vestiges de notre sujet dans d'autres textes historiques. À l'occasion du siège de Constantinople

11. G. Pachymérès, *Relations historiques*, éd. A. Failler et V. Laurent, II, Paris 1984 [CFHB, 24], p. 574.

12. Nicéphore Grégoras, *Histoire byzantine*, éd. L. Schopen et I. Bekker, *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, Bonn 1829 [CSHB, 19], II, p. 202.

13. Laonic Chalkokondylès, *Histoire*, éd. E. Darkó, *Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes*, Budapest 1922, I, p. 112-118.

par le sultan Murad II en 1422, Jean Kananos écrit une narration (διήγησις), dans laquelle deux passages sont dignes d'être mentionnés ici. Parmi les adversaires tures se trouvait Μηρσαίτης, qui se vantait être un descendant de Μουχούμετ, et pour cela les Musulmans l'honoraient comme patriarche, se prosternaient devant lui et le vénéraient comme Μωάμεθ lui même. Notons qu'ici les deux noms du prophète sont explicitement cités, tandis que quelques lignes plus bas nous trouvons Μαχουμέτης comme troisième forme d'appellation de Mahomet. Le second passage se révèle beaucoup plus important : l'auteur décrit la situation la plus précaire, juste avant la grande attaque. Kananos raconte comment tous redoutaient, après la prise de la capitale, entre autre la circoncision des bébés, la destruction des églises, la dérision des saintes icônes ; la Sagesse de Dieu suprême deviendrait la glorification de Mahomet, domicile des démons et mosquée de « l'envoyé » Mahomet (μασγήδιον τοῦ Ῥασούλ καὶ Μωάμεθ). Et il ajoute : « Mais pire et pernicieux et mille fois plus malveillant que la mort la plus mauvaise serait le fait de l'extirpation de la pieuse foi des Chrétiens et de la conversion au culte des musulmans et à la circoncision de Mahomet ! »¹⁴.

Dans un autre passage important que l'on trouve chez Doukas, Bayazid est qualifié de guerrier violent, ennemi des chrétiens de premier ordre (χριστιανομάχος ὡς οὐδεὶς τῶν κατ' αὐτόν), disciple fervent de Mahomet en la foi des Arabes (ἐν τῇ τῶν Ἀράβων θρησκείᾳ μαθητὴς τοῦ Μωάμεθ θερμότητος), qui observe ses commandements illégitimes jusqu'au dernier moment et passe ses nuits en veillant sur des complots et des ruses contre les brebis spirituelles du Christ¹⁵.

Tandis qu'aux époques antérieures l'hagiographie avait contribué à la polémique byzantine contre l'Islam avec plusieurs œuvres importantes – notamment la composition d'Euodios sur les

14. Jean Kananos, *Le siège de Constantinople*, éd. E. Pinto, *L'assedio di Costantinopoli*, Messine 1977, p. 10 et 16.

15. Doukas, *Histoire turco-byzantine*, éd. V. Grecu, *Ducæ Historia turco-byzantina, 1341-1462*, Bucarest 1958 [Scriptores byzantini, 1], p. 39.

martyres d'Amorion au IX^e siècle –, la période tardive est très pauvre à cet égard. Digne d'être mentionné à ce propos est le *Martyre de saint Nicétas le Jeune*. Notre héros, dont le nom de baptême était Théodore, vivait pendant les règnes de l'empereur Andronic II et du sultan Seldjoukide Masud II. Pour la suite je me permets de citer le résumé donné par l'éditeur¹⁶ : « À l'âge de vingt ans, il se rendit à Nysse, en compagnie de sa tante et de deux jeunes gens que leurs affaires attiraient en cette ville. On était à l'époque du jeûne du Ramadan, mais nos voyageurs n'en tiennent aucun compte et continuent à suivre leur régime ordinaire. Les musulmans y voient une provocation et les trois jeunes gens sont appelés à comparaître devant le gouverneur. Ils confessent courageusement leur foi, non sans quelques injures à l'adresse du Prophète. Le juge ordonne de les frapper, puis les condamne au feu ». Il faut noter que le reproche contre le jeûne musulman κατὰ τὰς ἡμέρας ἐν αἷς κατὰ τὸν νόμον τοῦ ἀσελγούς Μωάμεθ αἰσχροῦς καὶ εἰς πρόφασιν γαστριμαργίας μᾶλλον νηστεύουσι Πέρσαι (« Les jours pendant lesquels les Turcs pratiquent le jeûne selon la loi du débauché Mahomet abominablement et plutôt comme prétexte de la gloutonnerie ») est commun chez les polémistes à partir de Nicétas au IX^e siècle ; on met en contraste la rigueur du jeûne durant le jour et la jouissance supposée durant la nuit¹⁷.

Quant aux autres écrits hagiographiques, on pourrait mentionner l'acoulouthie du néomartyr saint Théodore. Provenant d'Adrianople, au milieu du XIV^e siècle, arrêté par les Turcs et emmené à Mélagina en Bithynie, il se convertit à l'Islam. Mais, dix ans plus tard, il retourne d'abord clandestinement, puis ouvertement au christianisme ; il est finalement brûlé par les Turcs¹⁸.

16. H. Delehay, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966 [Subsidia hagiographica, 42], p. 308.

17. A. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam : VIII^e-XIII^e s.*, Leyde 1972, p. 269-275.

18. N. Oikonomidès, 'Ακολουθία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ νέου, *Νέον Ἀθήνατον* 1 (1965), p. 213-221.

Entre exégèse et homilétique, on pourrait placer un traité sur l'Apocalypse, de Néophyte le Reclus, écrivain chypriote bien connu. Le commentaire date des années qui ont suivi la prise de Constantinople par les Latins en 1204. Dans quatre passages l'auteur caractérise Mahomet apôtre, prophète ou serviteur du Diable et de l'Antichrist. Il utilise à son propos trois appellations différentes : Μωχάμετ, Μωχούμετ et Μωχωμέτ. En l'insultant avec des mots très forts, il l'accuse d'avoir enseigné aux fils de Hagar ce que déteste Dieu et aime Satan, et de leur avoir montré le chemin de la perdition en les séduisant par un faux espoir du paradis¹⁹.

Quelques années plus tard, précisément au printemps 1211, Nicétas Chôniatès, dont nous connaissons bien le chapitre sur la religion des Agarènes, contenu comme Τόμος εἰκοστός dans sa réédition de la Πανοπλία δογματική d'Euthyme Zigabènos, adresse un discours à l'empereur Théodore I^{er} Laskaris, vainqueur du sultan d'Iconion. Nicétas souligne qu'en tuant le sultan – il s'agit de Kaikosru I^{er} – l'empereur a pu démontrer la supériorité du Christ sur Mahomet, sur son bavardage, sur la chamelle de Dieu (ce passage remonte à Jean Damascène) et sur sa turpitude (αἰσχροπυγία) ; en bref, Mahomet n'est que le fils de l'absence des lois (ἀνομίας υἱός)²⁰.

En ce qui concerne l'épistolographie, il y a surtout deux lettres de Matthieu, aussi connu sous le nom de Manuel Gabalas, envoyées en 1339, de sa métropole d'Éphèse, à Philippe Logaras, en la capitale. Il se plaint vivement du mauvais traitement qu'il subit de la part de la population musulmane, qui l'insulte et jette des pierres contre son logement. Le savant métropolitain essaie de donner une explication plausible de leur comportement : « leurs prétendus prêtres sont en rage contre nous, à cause de notre concurrence, qui proclamons Jésus-Christ comme fils de Dieu et vrai Dieu. De plus, nous brandissons la

19. B. Englezakis, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th centuries*, trad. N. Russell, Aldershot 1995, p. 105-145.

20. Nicétas Chôniatès, *Discours*, 16, éd. J.-L. van Dieten, *Nicetas Choniatae Orationes et epistulae*, Berlin 1972 [CFHB, 3], p. 170-175, ici p. 174.

croix comme un fouet redoutable contre les démons et eux-mêmes; quand ils osent se disputer avec nous, nous les convainquons qu'ils sont tous de vains bavards en commun avec leur prophète et que leur doctrine est erronée, ainsi que leurs commandements et leurs prescriptions. Et nous disons franchement que tout cela ne sert à rien d'autre qu'au feu éternel ». D'ailleurs, dans la lettre suivante, Matthieu se plaint du fait qu'il habite très près de la grande église et qu'il voit chaque jour comment ces corybantes sautent sur le toit et hurlent leurs prières, tant que leurs têtes le peuvent, tandis que lui-même est chassé dans un sanctuaire quelconque comme un prêtre sans métropole²¹.

Quelques décennies plus tard, Théophane, métropolite de Nicée, adresse une lettre pastorale au peuple de son diocèse, dans laquelle il l'exhorte de vivre selon les lois de l'évangile du Christ. Car, en fréquentant chaque jour des gens mauvais, impies et pécheurs, ses ouailles risquent d'être ébranlées dans leur foi. Sans nommer directement les musulmans, mais en les désignant par le mot ἄσεβεις, Théophane met les chrétiens en garde contre une vie sale et dissolue²².

Nous ne citerons pas ici les dialogues de Manuel II Palaiologos, mais il existe aussi dans ses autres écrits quelques passages dignes d'être mentionnés concernant les relations des Grecs avec les musulmans. Dans sa longue oraison funèbre pour son frère Théodore Palaiologos, achevée sans doute deux ans après la mort de ce dernier, survenue en 1407, Manuel se livre à une longue digression, prenant comme point de départ le fait que des chrétiens passent à l'ennemi. Il leur reproche de souiller leurs âmes au moyen de tous leurs sens, dans le vain espoir d'atteindre richesse, gloire et autres plaisirs de la vie : « Ce qu'ils font dépasse les actes des fous, et pour cela ils ne recevront pas de compassion, mais rien d'autre que la haine. Car ceux qui veulent vivre avec les partisans de Mahomet et participent aux actions des ennemis de notre confession, luttent ouvertement contre le

21. Matthieu d'Éphèse, *Lettres*, D. Reinsch, *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vind. Theol. Gr. 174*, Berlin 1974, p. 173-178 (ep. 54-55).

22. Théophane de Nicée, *Lettre I*, dans *PG*, CL, col. 287-300.

Sauveur. Mais il s'ensuit encore un autre mal : par leur comportement ils approuvent comme prophète Mahomet qui avait promis la victoire sur nous, prêtant ainsi des arguments pour croire à ce mensonge ». Cette dernière réflexion n'est pas neuve pour l'empereur, car, plus de dix ans auparavant, dans son cinquième dialogue avec un savant turec à Ankara, il avait déjà essayé de réfuter cette preuve du succès, avancée du côté des musulmans. De plus, dans une lettre adressée à Démétrios Kydonès en octobre 1396, il désigne Mahomet comme disciple et général de Satan (ὁ μαθητευθεὶς Μωάμεθ τῷ Σατᾶν καὶ τούτῳ στρατηγῶν), qui avait prédit à ses partisans une victoire permanente sur les Chrétiens. Un peu plus loin, Manuel appelle Mahomet non pas prophète, mais antichrist, fou et imposteur²³.

Bien que la contribution de ces textes à la connaissance de l'Islam par Byzance soit plutôt maigre en comparaison avec les écrits spécialisés dans la polémique, on peut aboutir à certaines remarques concernant l'ensemble des exemples présentés.

L'attitude traditionnellement négative des auteurs grecs orthodoxes vis-à-vis des musulmans n'entraîne pas une ignorance totale de l'adversaire, mais quand même un certain intérêt, évident dans des textes de différents genres littéraires. Pourtant, l'aversion, l'indignation et finalement la peur que provoquent les adhérents d'une autre religion installés au voisinage et menaçant par leurs attaques de réaliser la conquête totale de l'empire, apparaissent explicitement dans les passages recueillis ; ceux-ci adoptent un ton clairement antirrhétique, à tel point qu'ils arrivent à comparer aux musulmans même leurs adversaires chrétiens. Certes, il ne s'agit que de remarques fragmentaires. Compte tenu de l'immense quantité

23. Manuel II Palaiologos, *Oraison funèbre de son frère Théodore*, éd. J. Chrysostomides, *Manuel II Palaeologus. Funeral Oration on His Brother Theodore*, Thessalonique 1985 [CFHB, 26], p. 128-131 ; Id., *Entretien avec un musulman*, cité *supra* n. 1, I, p. 167 et sq. ; G. Dennis, *The Letters of Manuel II Paleologus*, Washington 1977 [CFHB, 8], p. 83-85.

d'œuvres de la littérature byzantine, toujours en partie inédites et difficiles à saisir par un seul chercheur, il se peut que d'autres vestiges de la polémique grecque médiévale contre l'Islam restent encore à découvrir²⁴.

Erich Trapp
Université de Bonn

24. Voir aussi la contribution d'Astérios Argyriou sur Isidore Glabas dans le présent volume : A. Argyriou, Attitude de quelques intellectuels de Thessalonique face à l'Islam, *supra* p. 15-32.

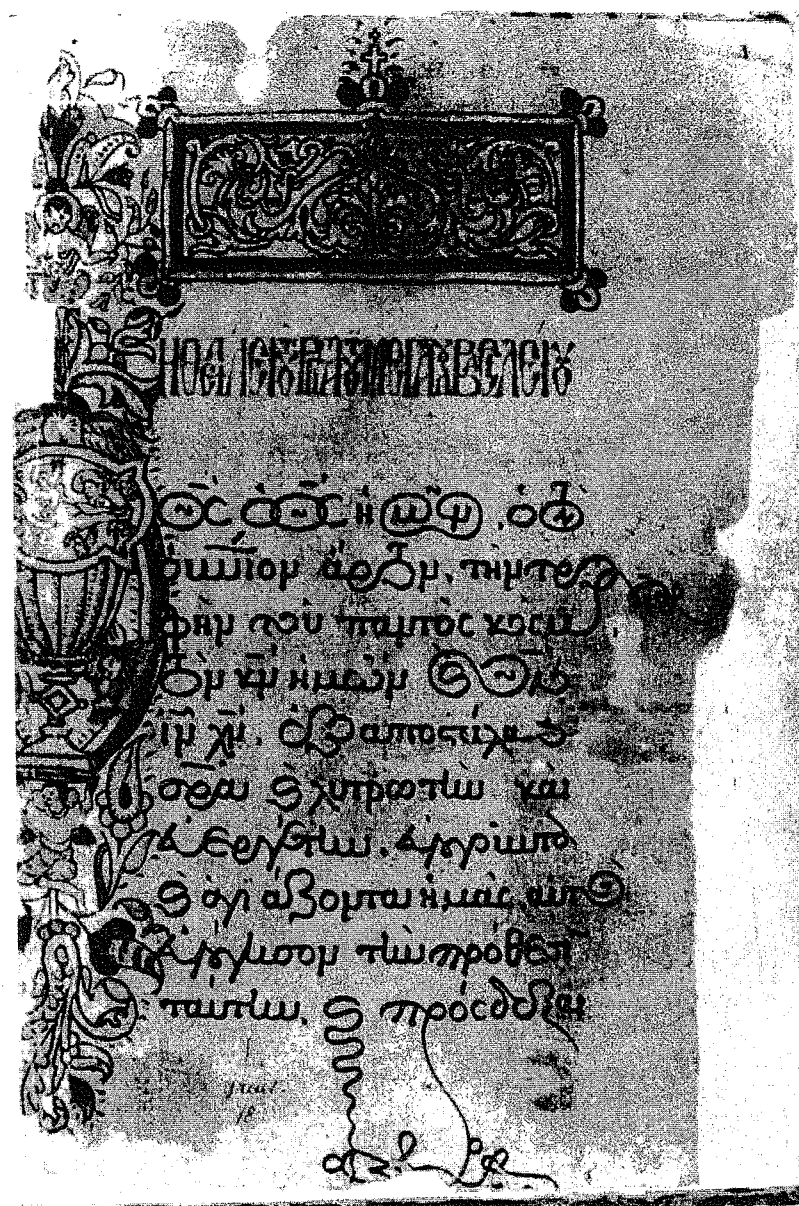


Figure 1 – Le Cod. Str. 1912 (Ex. 18), XVII^e-XVIII^e siècles, f. 1.
En-tête et initiale au motif du calice eucharistique, marquant le début
de la Liturgie de St. Basile le Grand.

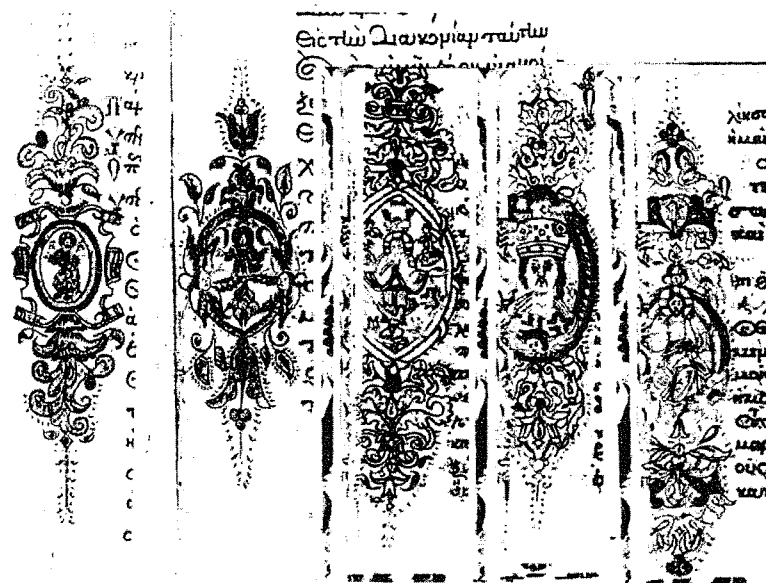


Figure 2 – Les Trois Liturgies d'Athènes, *Cod. Euth. 4*, XVII^e siècle : initiales aux médaillons (de type stemme ou mandorle), aux effigies du Christ Pantokrator



Figure 3 – Liturgie de Basile le Grand, *Starsbourg, Cod. gr. 1912 (Ex. 18)*, XVII^e-XVIII^e siècles : initiales aux médaillons (de type stemme ou arc), aux effigies de Basile le Grand, du Christ en Gloire et du Christ Archihiérarque.

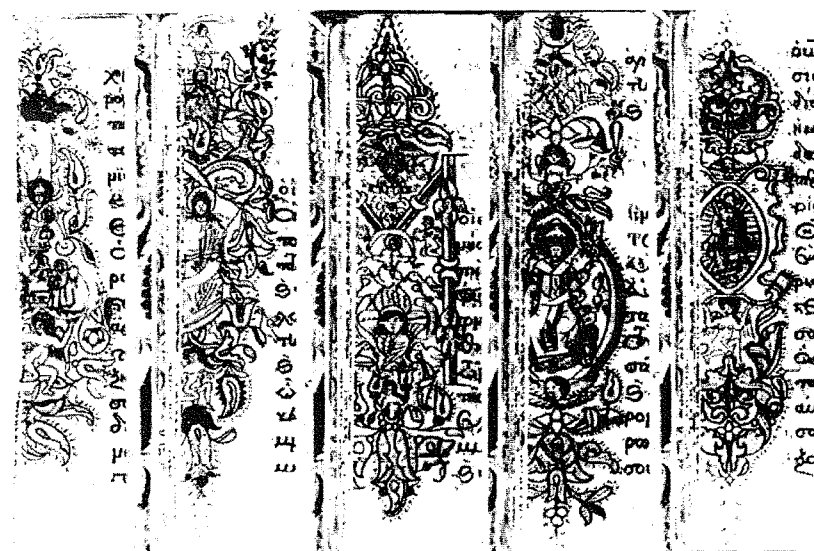


Figure 4 – *Cod. Str. 1912 (Ex. 18)*, XVII^e-XVIII^e siècles : initiales aux effigies du Christ Archihiérarque, de saint Jean Baptiste, du Christ en Gloire ; putti, figures et torses féminins, caryatides, motifs ornithomorphes.

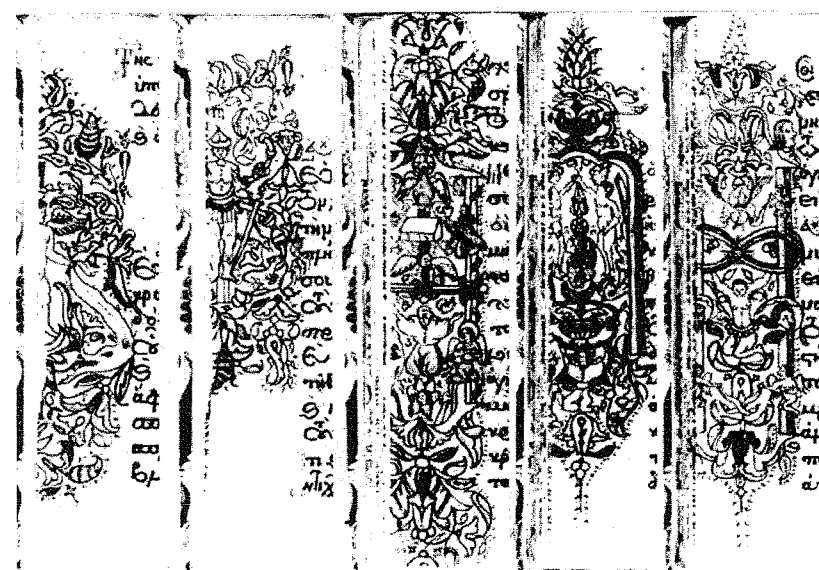


Figure 5 – *Cod. Str. 1912 (Ex. 18)*, XVII^e-XVIII^e siècles : initiales aux silhouettes nues, moretti, masques ; le Christ en Gloire.

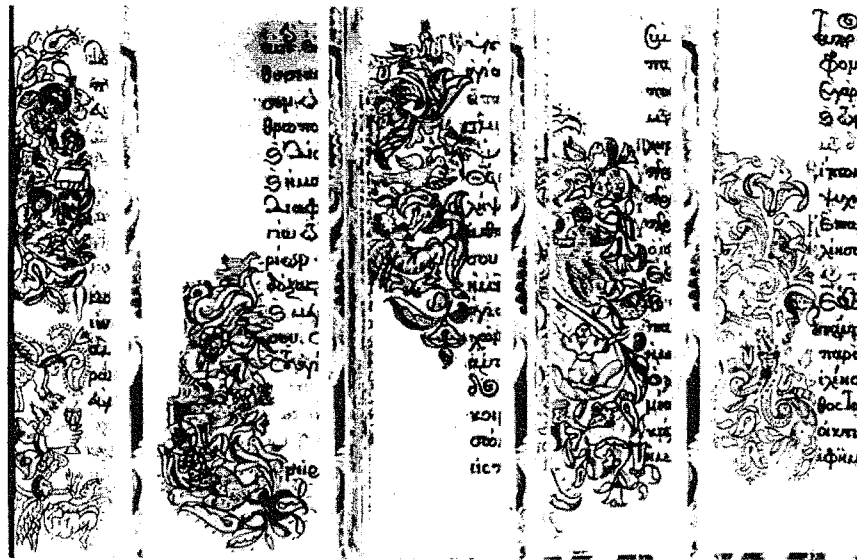


Figure 6 – Le *Cod. Str. 1912* (Ex. 18), XVII^e-XVIII^e siècles : initiales aux effigies du Christ Archihiérarque, et aux motifs des masques, des oiseaux et des anges.

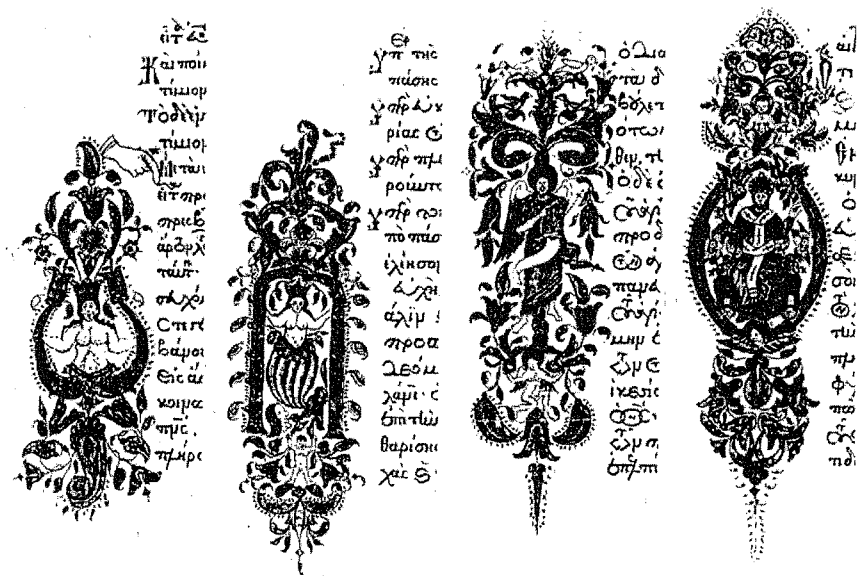


Figure 7 – *Cod. Ath. Euth. 4*, XVII^e siècle : initiales aux effigies de Saint Jean Baptiste, du Christ Archihiérarque et aux motifs des caryatides et des putti.



Figure 9 – *Cod. Str. 1907* (Ex. 13), f° 94 : en-tête et initiale en style fleuri marquant le début de l'Évangile de Marc, XIII^e siècle.



Figure 8 – Tétravangile, *Cod. Str. 1907* (Ex. 13), f° 4 : en-tête et initiale en style fleuri marquant le début de l'Évangile de Matthieu, XIII^e siècle.

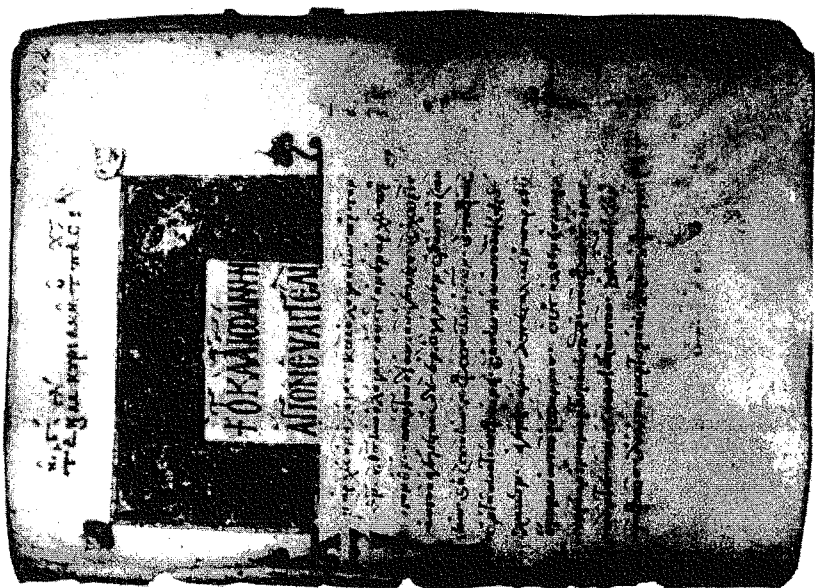
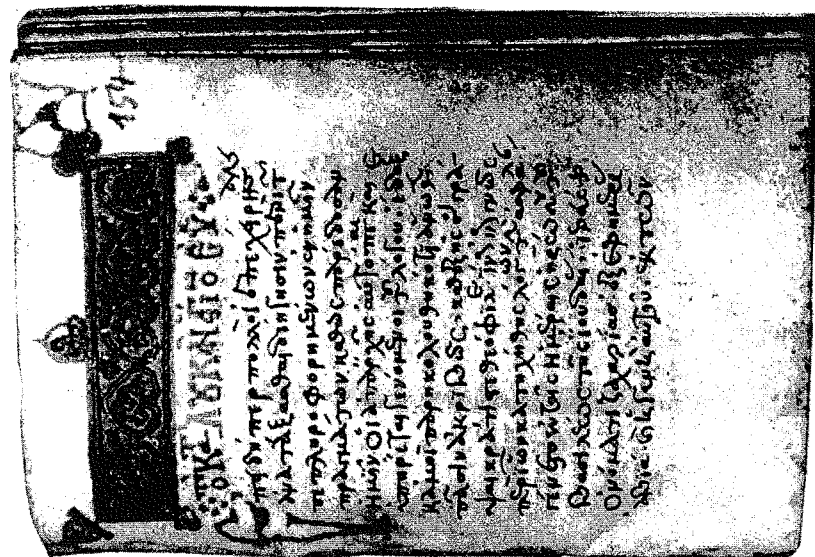


Figure 10 – Cod. Str. 1907 (Ex. 13), f° 222, XIII^e siècle :
en-tête et initiale en style fleuri marquant le début
de l'Évangile de Jean



11 – Tétraévangile, Cod. Str. 1916 (Ex. 22), f° 154,
XIV-XV^e siècles : en-tête en style fleuri marquant
le début de l'Évangile de Luc.

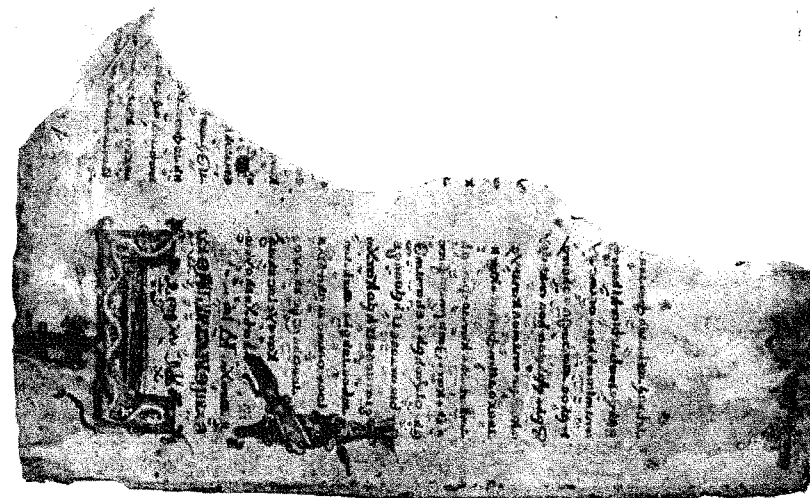
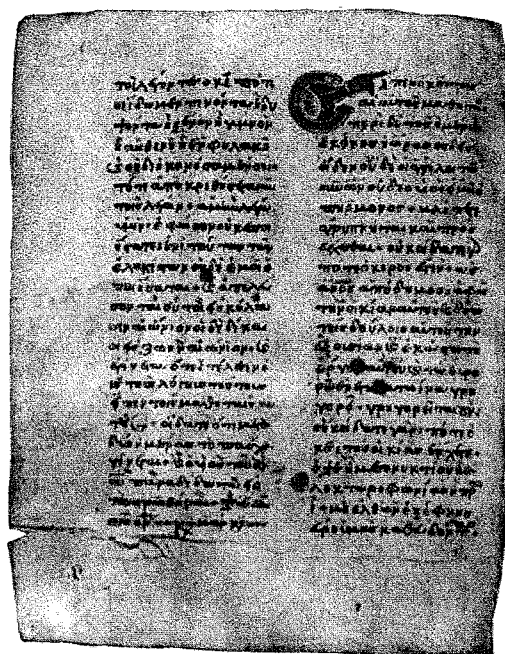


Figure 12 – Évangélaire, Cod. Str. 1914 (Ex. 20), f° 1,
XIII^e siècles : en-tête traitant le motif du rinceau
et initiale à la main bénissant, colorée en rouge.



Figure 13 – Évangélaire, Cod. Str. 1914 (Ex. 20), f° 71, XIII^e siècle :
initiale ε à la main bénissant tenant un rouleau et colorée en rouge.
Dans la charpente de l'initiale est inscrit un poisson.

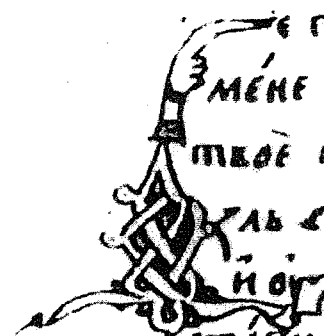


◀ Figure 14 – Évangélaire, *Cod. Str. 1914* (Ex. 20) : initiale ε à la main bénissant, colorée en rouge. Dans la charpente de l'initiale est inscrit un poisson.

Figure 15 – *Dionysiou, Cod. 18*, f° 22 : initiale ε à la main bénissant, colorée en rouge. ▶



◀ Figure 16 – L'Évangile du pape Dobrejšo, Bibliothèque Nationale « Cyrille-et-Méthode » de Sofia (NBKM), N° 17 : initiale ε à la main bénissant, colorée en rouge.



◀ Figure 17 – Initiale de Psautier, NBKM N° 642, XVI^e siècle.

Figure 18 – Initiale ε à la main bénissant, colorée en rouge : Oxford, Bodl. gr. 204. f° 67 v°.

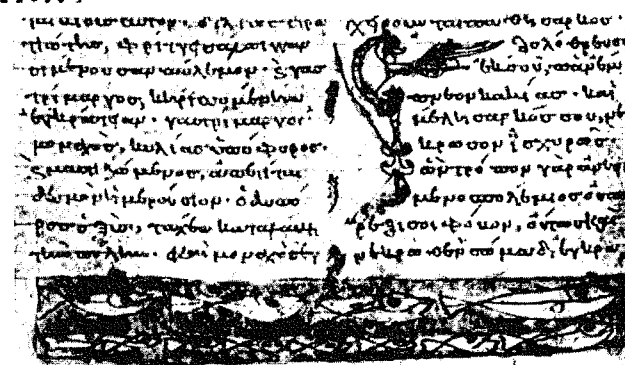


Figure 19 – Apôtre du monastère de Chilendar N° 107 ; initiale Б, soutenue par une main aux ongles colorés en rouge. ▼

20 – Initiales du *Recueil* de Chilendar, N° 330, milieu du XVII^e siècle. ▼



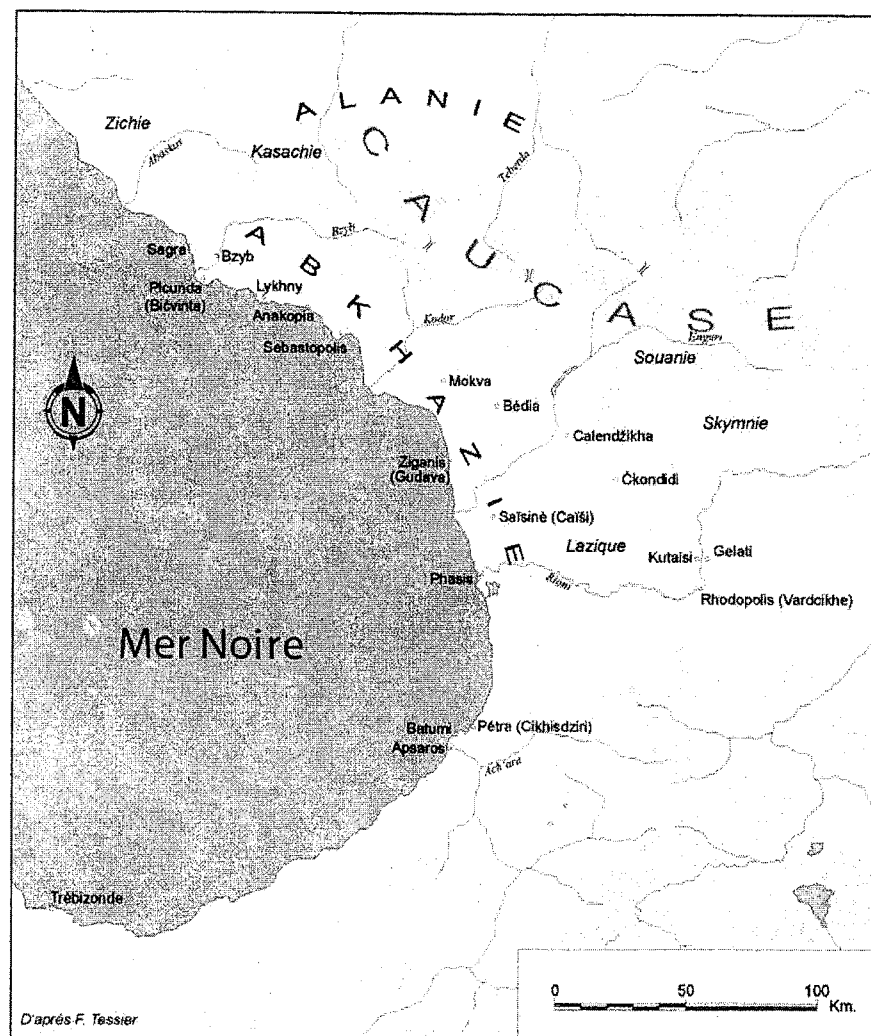
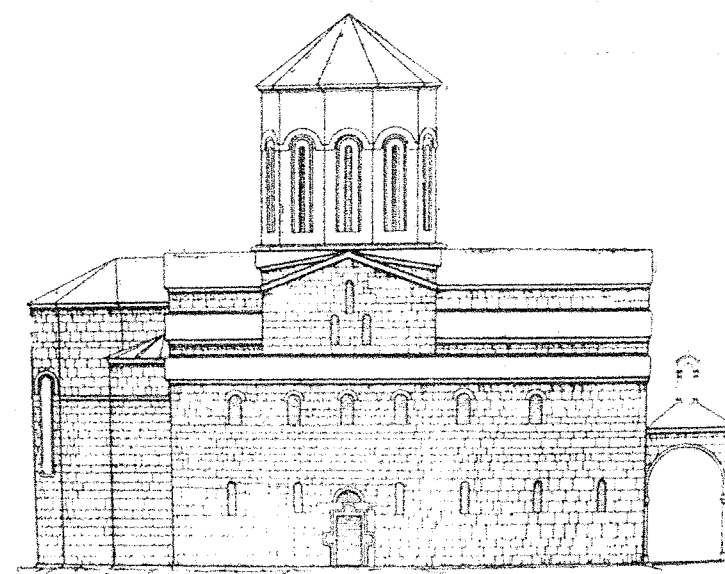
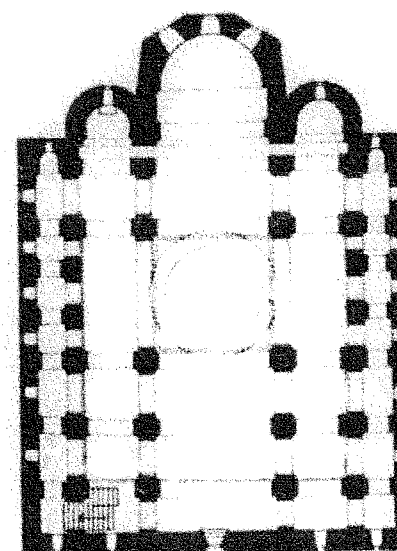


Figure 1 – La Géorgie occidentale à l'époque médiévale (IX^e-XIV^e siècle).



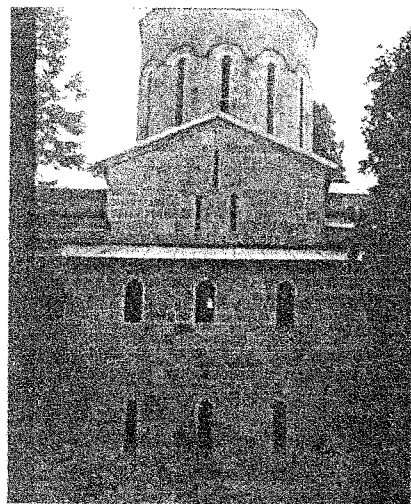
▲ Figure 2b – Movka/movki : élévation de la façade nord de l'église (X^e siècle), d'après L. Réculishvili.



◀ Figure 2a – Movka/Movki : plan de l'église (X^e siècle), d'après A. Alpago Novello.

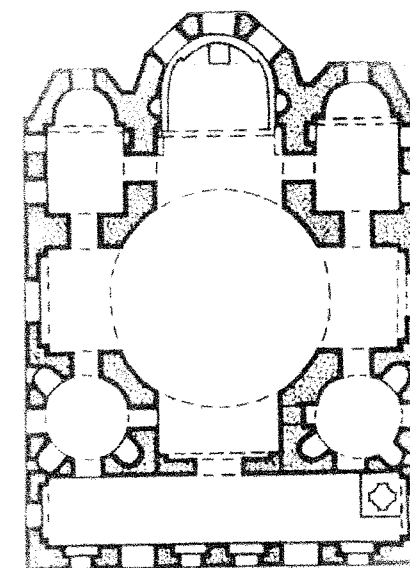


Figure 3a – Movka, église vue du Sud-Ouest (photographie du XIX^e siècle).



◀ Figure 3b – Movka, église vue du Sud.

Figure 4a – Dranda, église, seconde moitié du VI^e siècle (probablement l'ancienne cathédrale de Sébastopolis), plan d'après V. Khašba. ▶



0 5

Figure 4b – Dranda, église, seconde moitié du VI^e siècle (probablement l'ancienne cathédrale de Sébastopolis), façade ouest, restitution d'après A. Pavlinov. ▼





Figure 5a – Dranda, église vue du Nord-Est.



Figure 5b – Un missionnaire théatin à Sébastopolis (Cristoforo Castelli, XVII^e siècle).

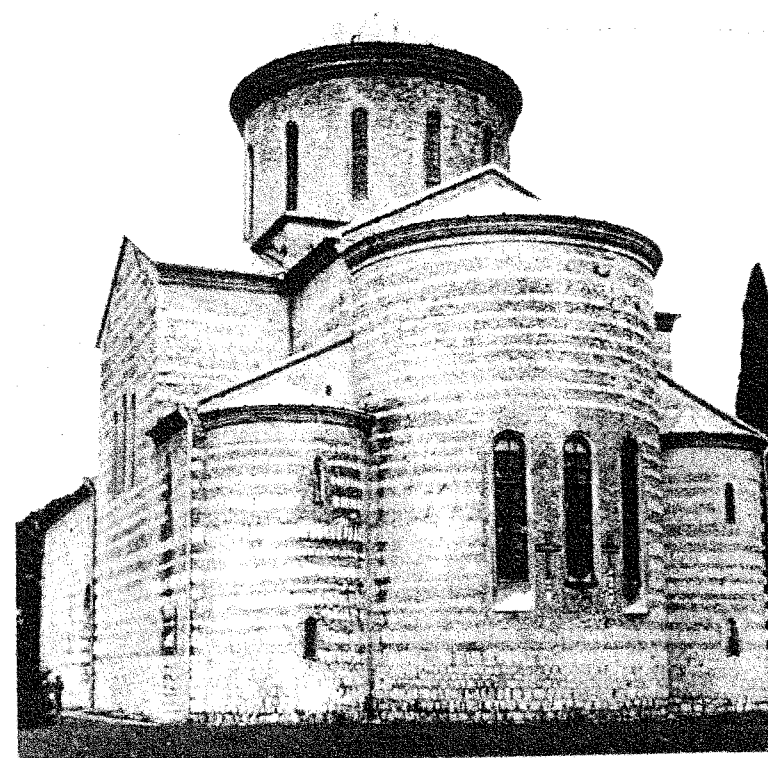
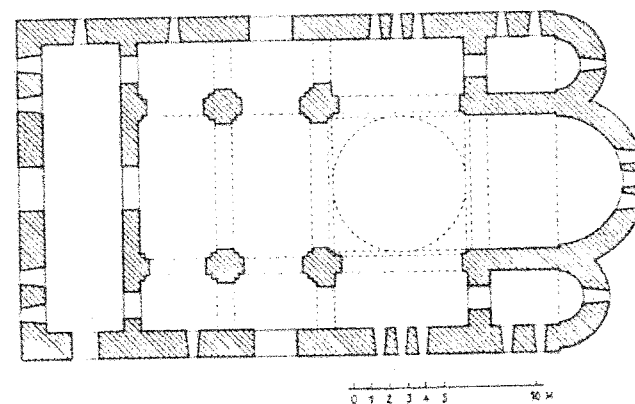


Figure 6a – Picunda/Biévinta, église (X^e siècle) vue du sud-est.



◀ Figure 6b – Picunda/Biévinta, plan de l'église d'après R. Mepisachvili et V. Tsintsadze



Figure 7a – Picunda/Biëvinta, église (X^e siècle) vue du sud-ouest (photo du XIX siècle).

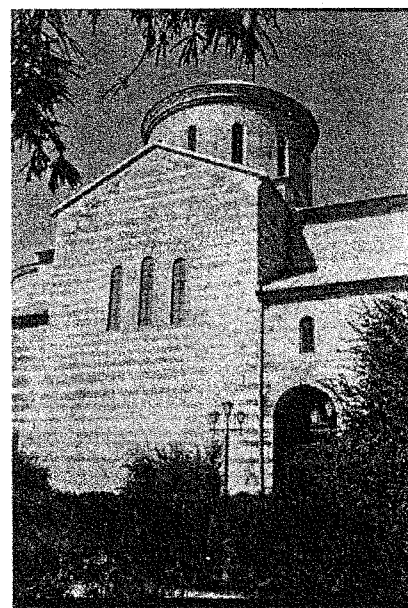
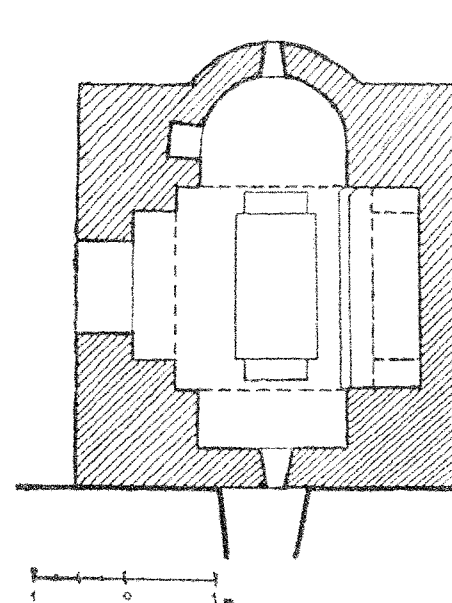


Figure 7b – Picunda/Biëvinta, église (X^e siècle) vue du sud. ►



Figure 8a – Picunda, église. Coupe vers l'est : descente aux limbes et Christ bénissant.



◄ Figure 8b – Picunda/ Biëvinta, chapelle funéraire (XVI^e siècle), plan (L. Šervašidze).

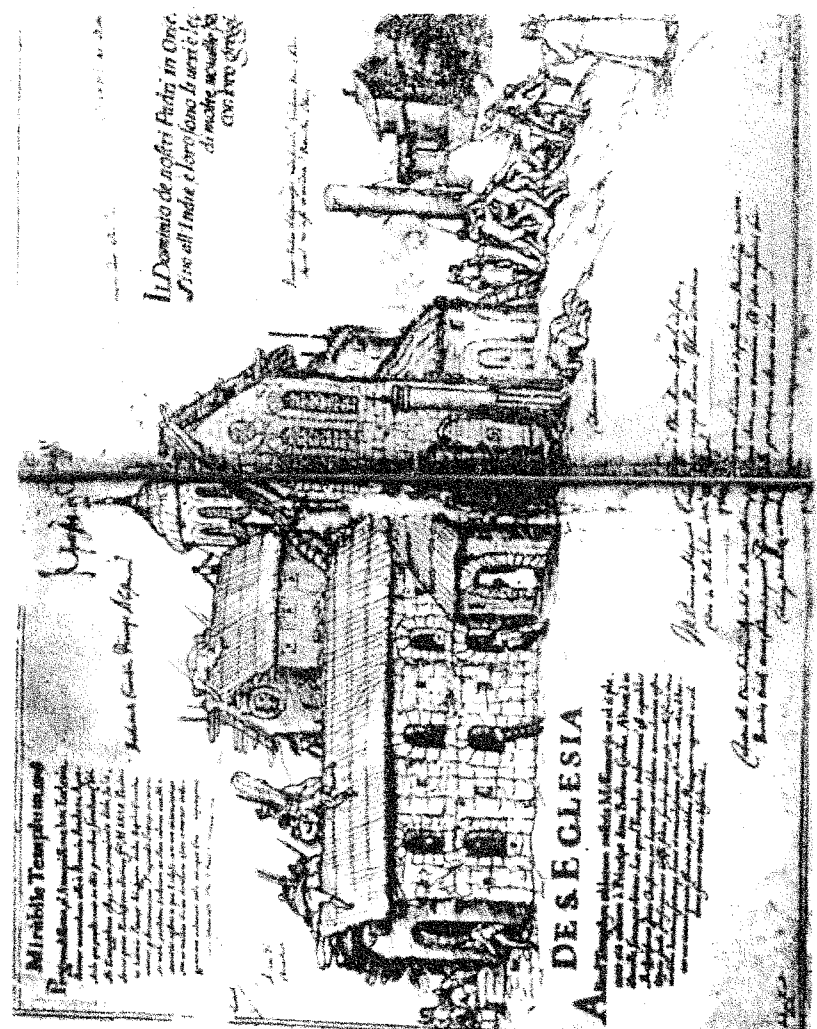


Figure 9 – Picunda, église, façade sud d'après Cristoforo Castelli.

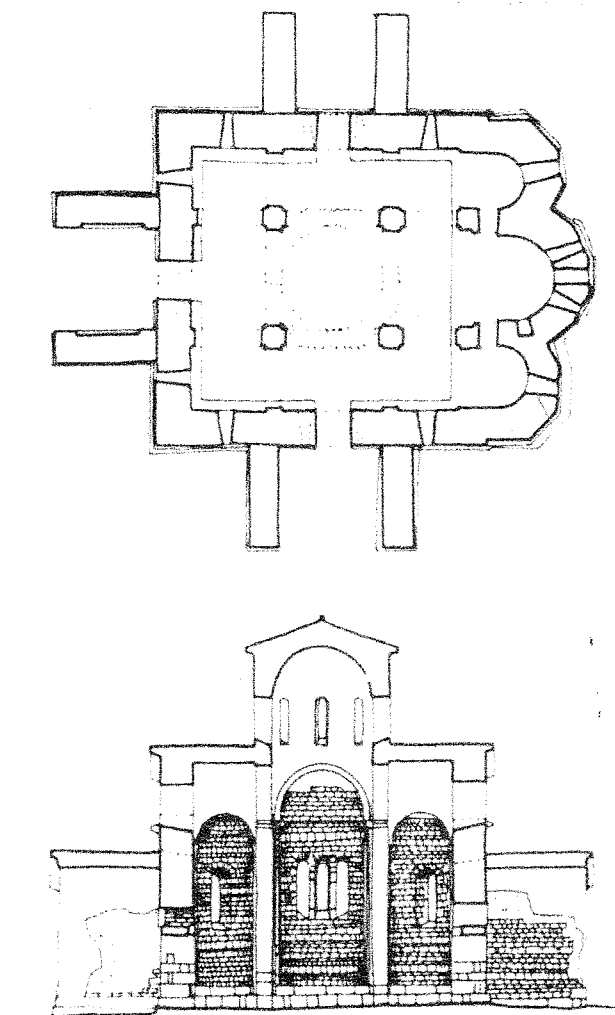


Figure 10 – Bzyb, église. (X^e siècle), plan et coupe transversale, d'après A. Alpago Novello.

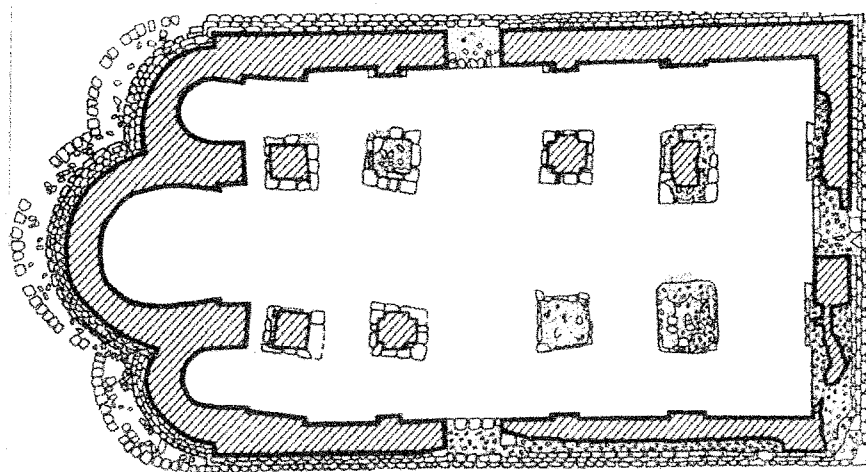


Figure 11a – Alakhadzy, église, (X^e siècle), plan.

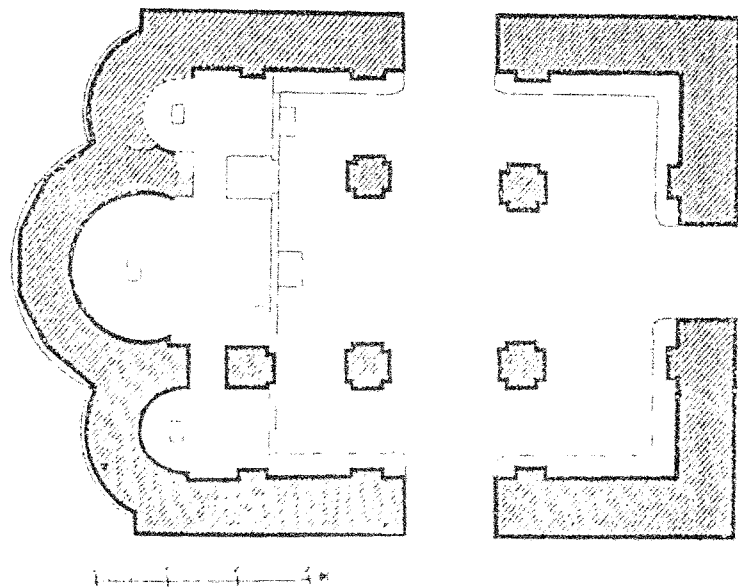


Figure 11b – Msygkhua, église, (X^e-début du XI^e siècle), plan d'après A. Kacija.

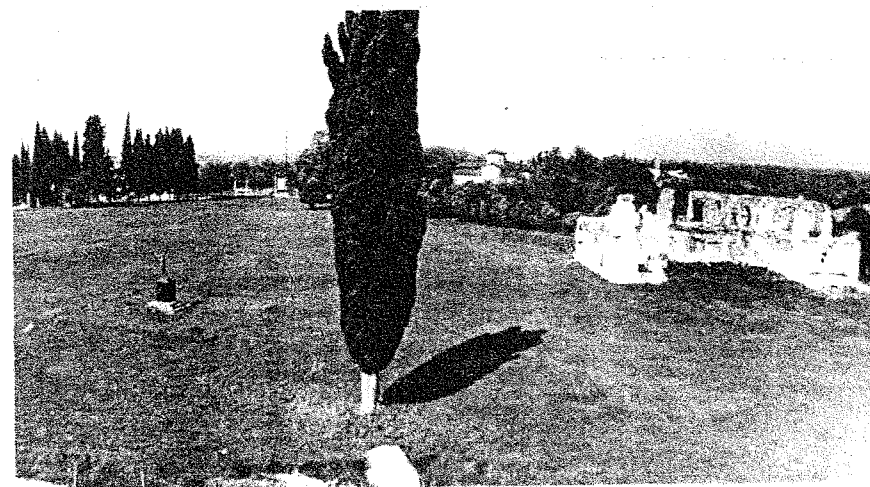


Figure 12 – Likhny, complexe architectural (X^e siècle).

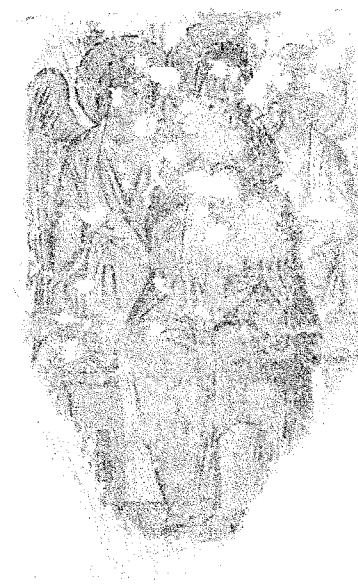


Figure 13 – Likhny, église, a – porche sud ; b – fresque sous le porche sud (XIV^e siècle).

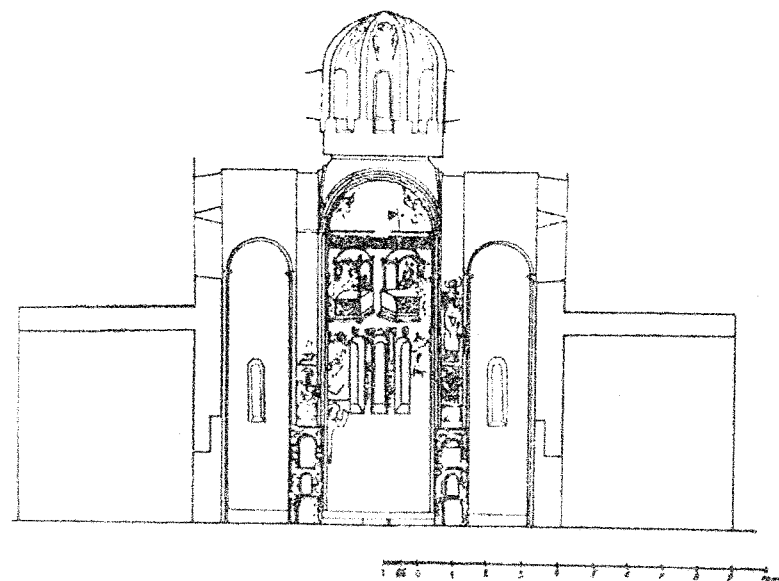


Figure 14a – Likhny, église, coupe transversale, vue vers l'est.

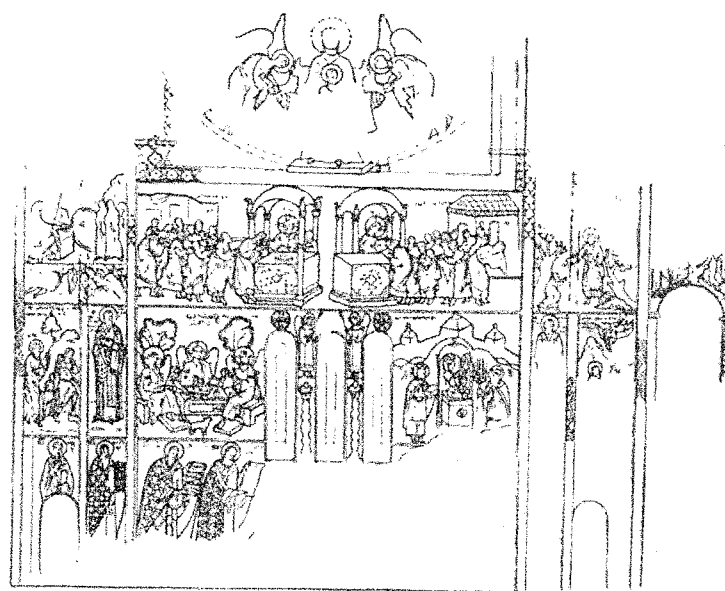
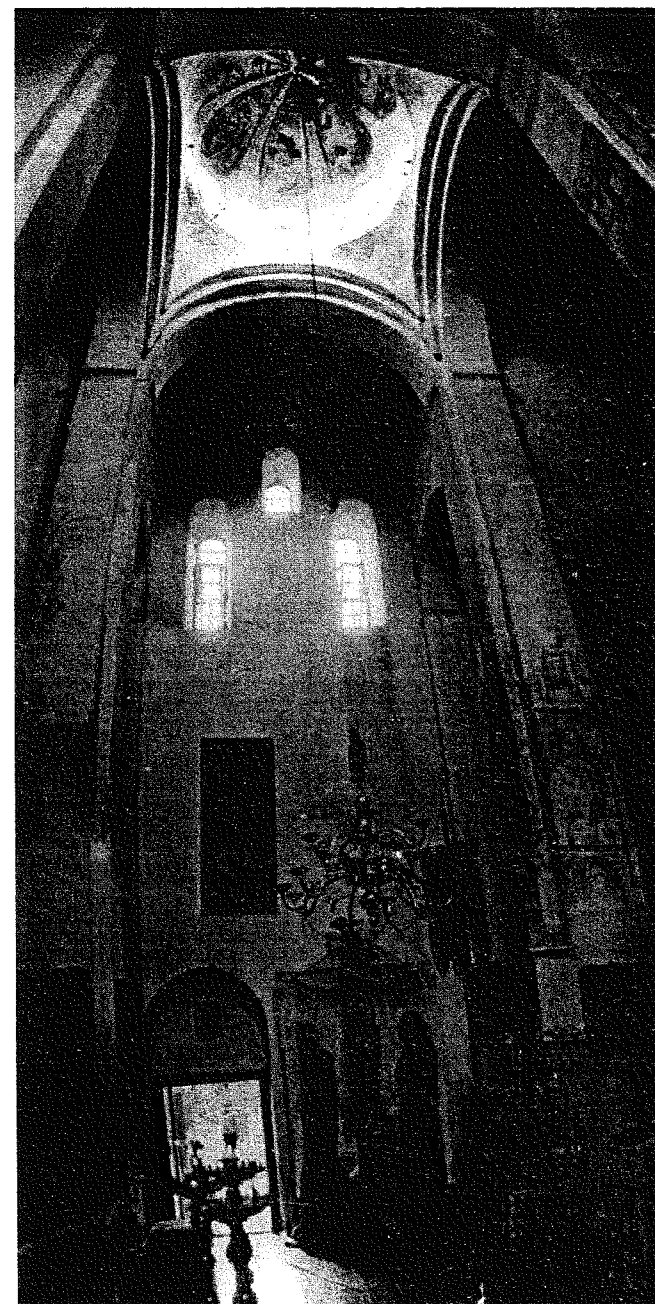


Figure 14b – Likhny, église, abside, d'après L. Šervašidze.



◀ Figure 15 –
Likhny, église, vue
vers le nord.



Figure 16 – Likhny, église, vue vers l'ouest.

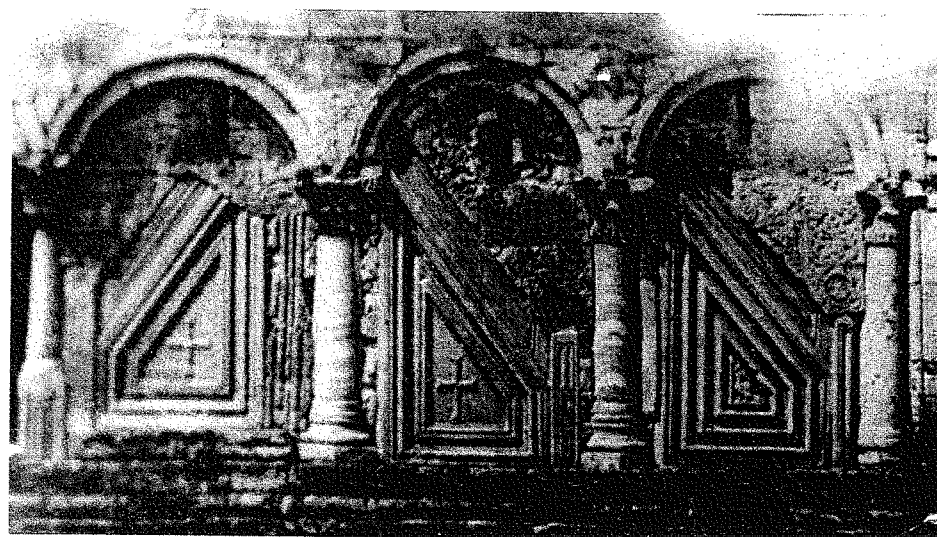
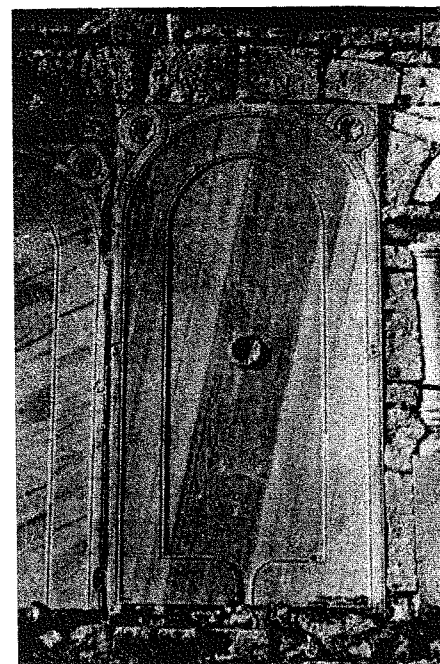


Figure 17 – Khobi, chapelle (fin XIV^e siècle), façade sud : marbres byzantins (V^e-VI^e siècle).



◀ Figure 18a – Khobi, chapelle : table liturgique (VI^e siècle).

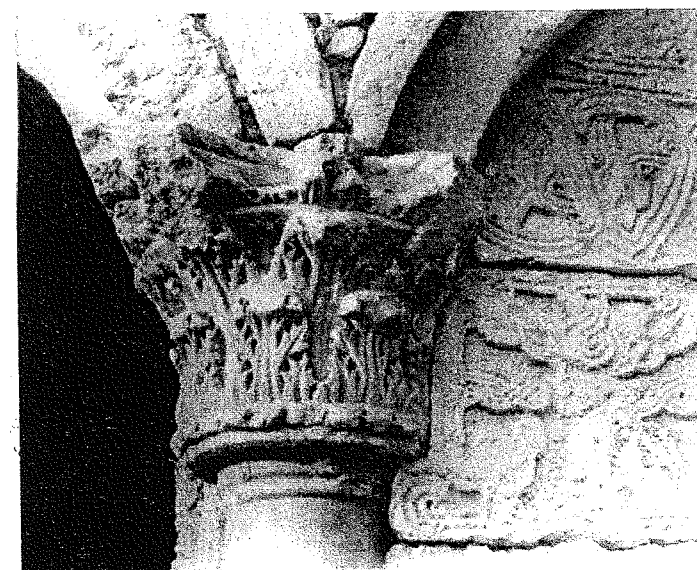


Figure 18b – Khobi, chapelle : base d'une colonne (V^e siècle).

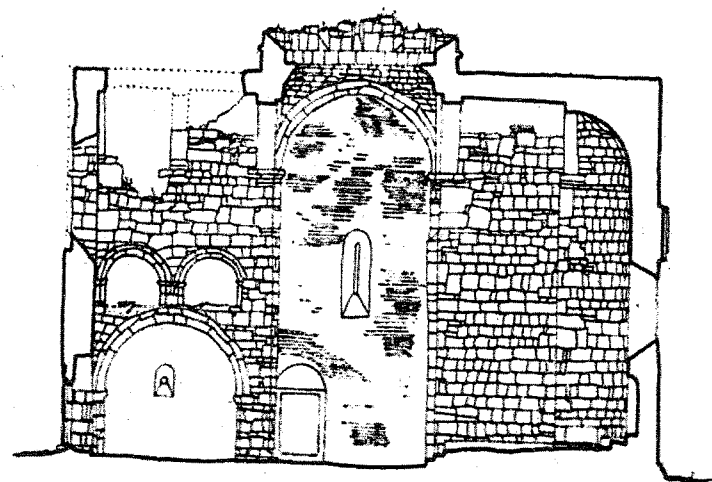
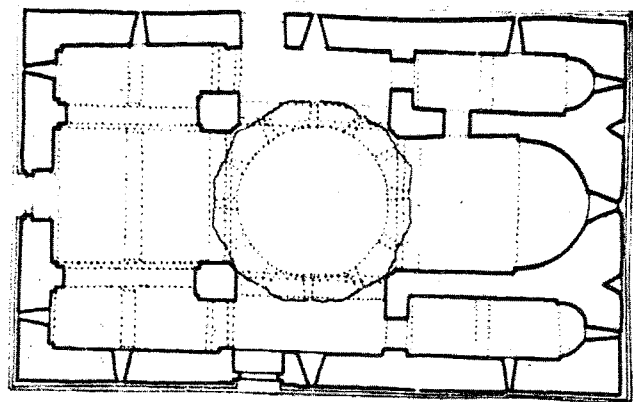


Figure 19 – Bédia, église (fin X^e-XIV^e siècle), plan et coupe longitudinale, d'après A. Alpago Novello.

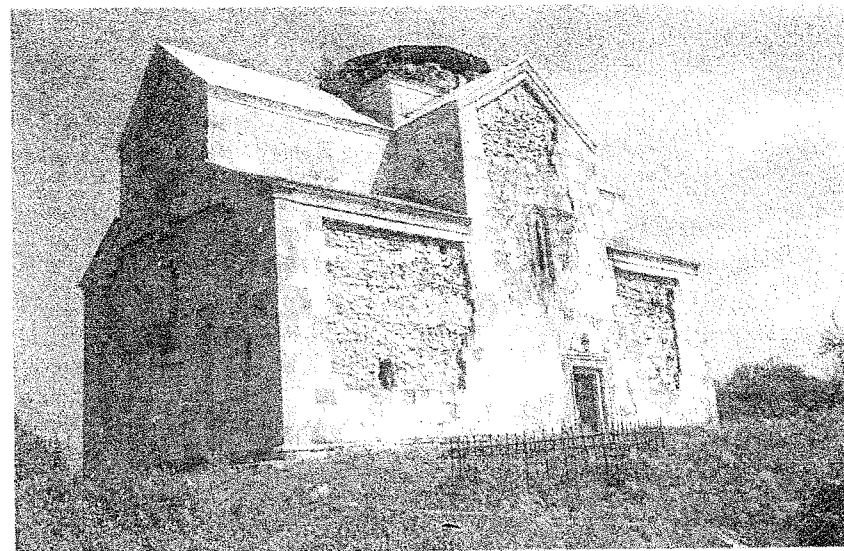


Figure 20a – Bédia, église (fin X^e-XIV^e siècle), vue du sud-est.

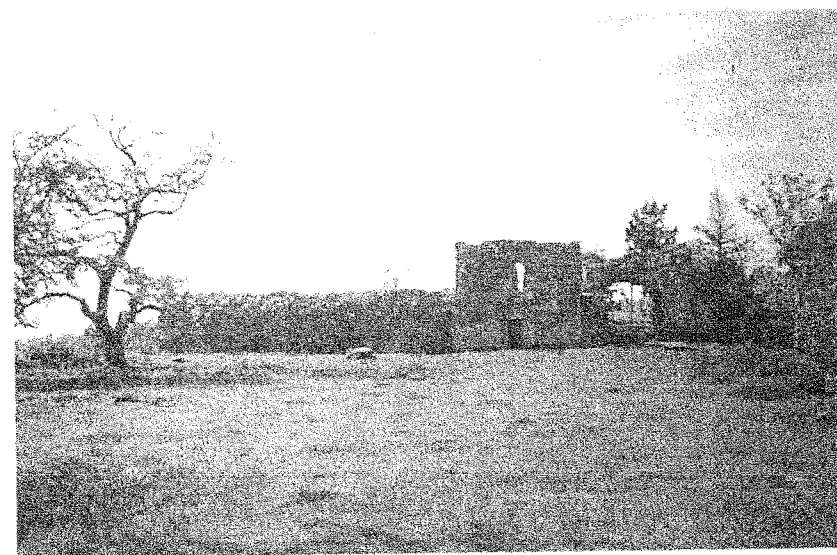


Figure 20a – Bédia, palais épiscopal (XIV^e siècle).



Figure 21 – Bédia, église. vase liturgique, 999, d'après H. C. Evans et W. D. Wixom.



Figure 1 – Médaille de Pisanello à l'effigie de Jean VIII Paléologue (avers)

M. Pastoureau et R. Châtelain, *Tout l'œuvre peint de Pisanello*,
Paris 1987 [Les classiques de l'Art], pl. XXXVIII.



Figure 2 – Médaille de Pisanello à l'effigie de Jean VIII Paléologue (revers)

M. Pastoureaux et R. Chiarelli, *Tout l'œuvre peint de Pisanello*,
Paris 1987 [Les classiques de l'Art], pl. XXXIX.



Figure 3 – Paris, Louvre, Département des Arts graphiques, inv. 2478

Pisanello Le peintre aux sept vertus. Musée du Louvre, 6 mai-5 août 1996.
Paris 1996, p. 203

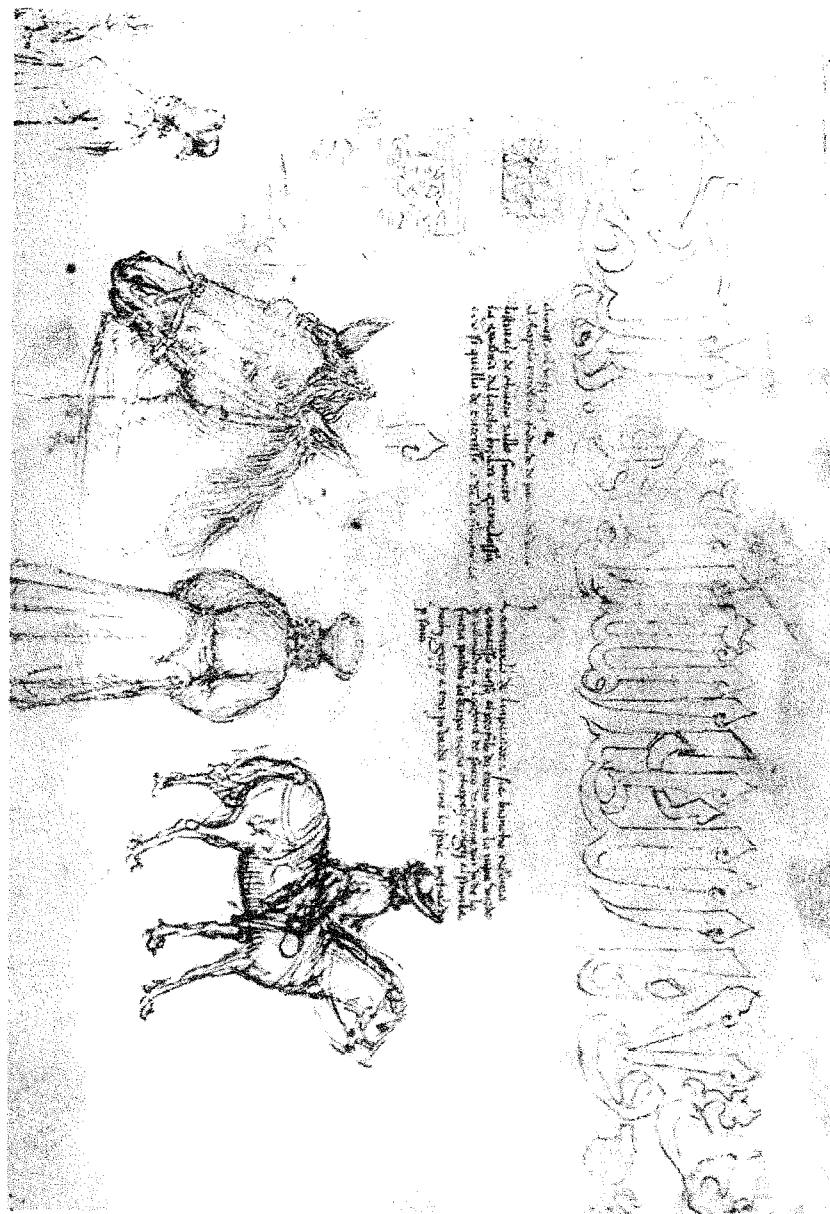


Figure 4 – Paris, Louvre, Département des Arts graphiques, inv. MI 1062 (recto)

Pisanello. Le peintre aux sept vertus. Musée du Louvre, 6 mai-5 août 1996.
Paris 1996, p. 198



Figure 5 – Paris, Louvre, Département des Arts graphiques, inv. MI 1062 (verso)

Pisanello. Le peintre aux sept vertus. Musée du Louvre, 6 mai-5 août 1996.
Paris 1996, p. 198

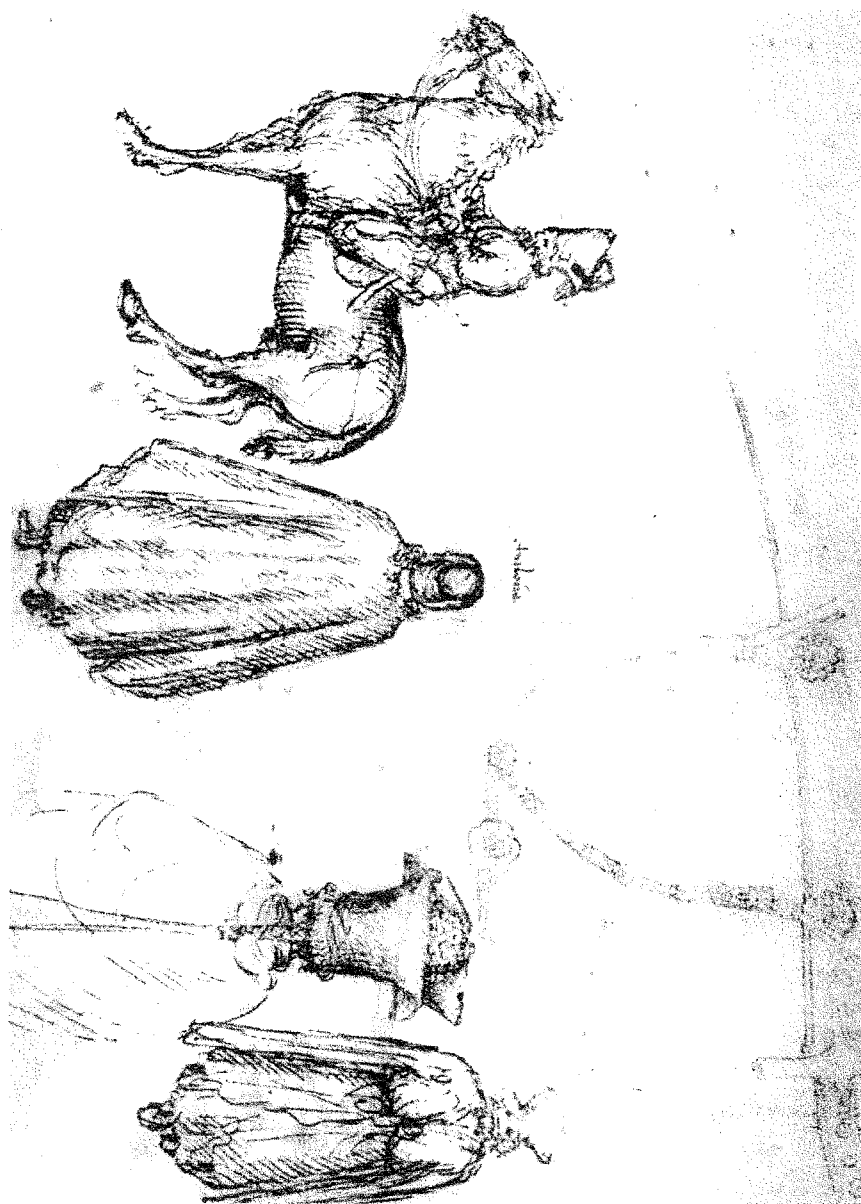


Figure 6 – Paris, Louvre, Département des Arts graphiques, inv. MI 1062 (recto)

*Pisanello, Le peintre aux sept vertus. Musée du Louvre, 6 mai-5 août 1996,
Paris 1996, p. 199*



Figure 7 – Chicago, The Art Institute Margaret Day Blake Collection, 1961.331 (verso)

*Pisanello, Le peintre aux sept vertus. Musée du Louvre, 6 mai-5 août 1996,
Paris 1996, p. 199*



Figure 8 — Sinai. Monè tēs Hagia Aikatērinē, ms. 2123, f° 30v

G. Galabares, *Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων*, Athènes 1995 [Ελληνική τέχνη], fig. 237.



Figure 9 — Londres, National Gallery, *La Vision de saint Eustache* (détail)

M. Pastoreau et R. Chiarelli, *Tout l'œuvre peint de Pisanello*, Paris 1987 [Les classiques de l'Art], pl. XXXVI



Figure 10 – Cité du Vatican, BAV, cod. Urb. Lat. 737, f° 2v (détail) : emblème de Bessarion

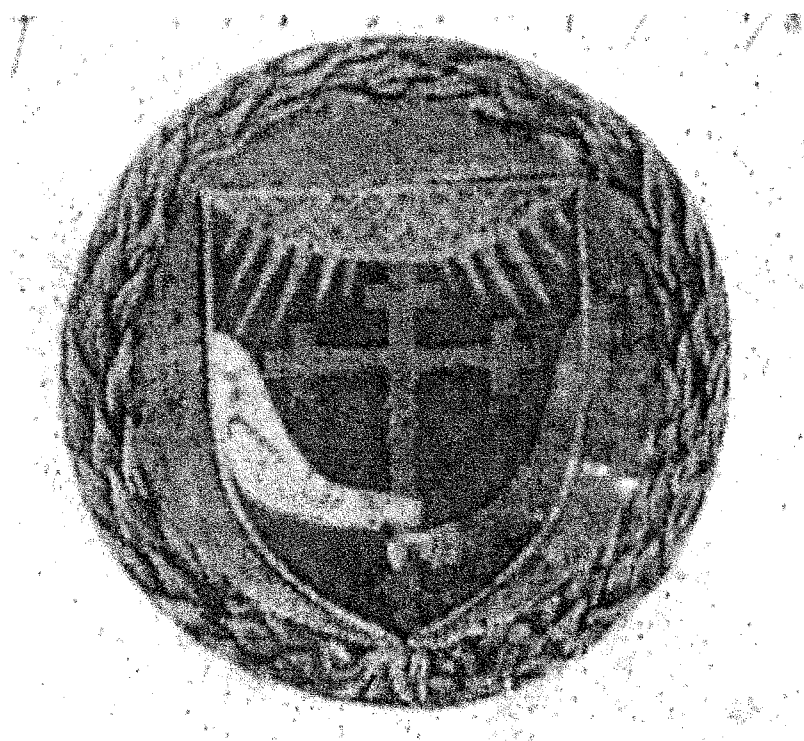


Figure 11 – Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, cod. Gr. 200 (= 327), f° 4 (détail) : emblème de Bessarion

TABLE DES MATIÈRES

<i>Abréviations des titres de revues et de collections</i>	3
<i>Préface</i> , par Astérios Argyriou	5
Astérios Argyriou, <i>Attitude de quelques intellectuels de Thessalonique face à l'Islam</i>	15
Pedro Bádenas, <i>Orthodoxie et identités balkaniques à la fin du Moyen Âge</i>	33
Michel Balivet, <i>Église et clercs byzantins dans l'épopée turque</i>	49
Marie-Hélène Blanchet, <i>L'Église byzantine à la suite de l'Union de Florence (1439-1445) : de la contestation à la scission</i>	79
Azat Bozoyan, <i>Les documents ecclésiastiques arméno-byzantins après la quatrième croisade</i>	125
Mihăiță Bratu, <i>Palamisme et théologie de l'icône</i>	135
Jean-Claude Cheynet, <i>Les biens de l'Église latine de Constantinople en Asie Mineure</i>	155
Claudine Delacroix-Besnier, <i>Un historien dominicain et ses sources. Présentation du De oboedientia Ecclesie Romane debita de Philippe de Péra, O.P.</i>	175
Axinia Džurova, <i>Nouveaux renseignements sur les manuscrits grecs enluminés de la Bibliothèque de Strasbourg</i>	201

TABLE DES MATIÈRES

Renata Gentile Messina, <i>Autorità patriarcale e questione dinastica : il caso di Arsenio Autoriano</i>	227
Gilles Grivaud, <i>Les Lusignan patrons d'églises grecques</i>	257
Ludmila G. Khroushkova, <i>Quelques notes sur l'organisation ecclésiastique de l'Abkhazie et ses relations artistiques avec Constantinople à l'époque paléologue</i>	271
Stavros Lazaris, <i>L'empereur Jean VIII Paléologue vu par Pisanello lors du concile de Ferrare-Florence</i>	293
Chryssa Maltezou, <i>Contributi documentari alla storia della Chiesa ortodossa durante il periodo della venetocrazia</i>	325
Zamfira Mihail, <i>Réception des écrits occidentaux dans les monastères orthodoxes aux XIII^e-XV^e siècles</i>	337
Emilian Popescu, <i>L'Église dans une région frontrière de l'Empire byzantin : le duché de Paradounavon (Paristrion)</i>	347
Pierre Racine, <i>L'impossible union entre les Églises d'Orient et d'Occident</i>	371
Maria Dora Spadaro, <i>Rivendicazioni politico-religiose fra Impero d'Oriente e Chiesa romana</i>	391
Vasilka Tăpkova- Zaimova, <i>L'archevêché autocéphale d'Ochrid : ses relations avec le patriarcat de Constantinople et les autres Églises dans les Balkans</i>	419
Erich Trapp, <i>Quelques textes peu connus illustrant les relations entre le christianisme et l'Islam</i>	437
Table des matières	451

